

说 明

一、《周易研究论文集》第三辑，共收文三十七篇，选自一九三六年至一九八八年国内有关学术刊物、书籍中发表的《易》学专论。

二、本辑所收论文，侧重于对《周易》义理学的研究，既有推阐《周易》经传哲理之作，又含专研唐宋以降《易》家、《易》学著述之文；图书之学为宋代《易》学的一个重要特征，本辑亦酌选数篇涉及此类课题的论文。此外，汉代盛行的《易纬》，及扬雄所著《太玄经》，均与《易》义关联至密，今采录有关论文三篇，附于本辑之末，以备省览。

三、依据上述内容，兹将本辑论文分为六类：一是评述《易》理及经传的哲学思想；二是研探唐代有关《易》学著述；三是考辨河图洛书、先后天之学及周敦颐的《太极图说》；四是分析两宋有关《易》学著述；五是论列元明清有关《易》学著述；六是讨论《易纬·乾凿度》及扬雄的《太玄经》。诸类文章大致依发表时间先后编次；惟第四、五类，因涉及宋至清初《易》家较多，故依各文所论《易》家之时代先后为次，庶便检读。

四、本辑所收论文，凡未加标点或标点不完善者，均由编者重为标点后刊出；篇中文字属明显讹误者亦并为订正。为简省篇幅，凡加校订处，均仿第一、二辑之例，不出校文。

五、在搜集、整理本辑论文的过程中，承詹石窗、颜良重、连晨草、程庆贺等同志协助，谨此致谢。

六、北京师范大学出版社编辑张式苓同志，为本书的出版付出了辛勤的劳动，谨此志之，以示敬意。

编 者

一九八八年十月

目 录

《周易》为忧患之学·····	钱基博	1
《易》事理学序论·····	刘百闵	6
《易经》中的辩证法及唯物主义因素·····	汤逸鹤	37
《易传》的哲学思想·····	冯友兰	70
《易经》的哲学思想·····	冯友兰	87
《周易》管见·····	沈颢民	93
从《易经》到《易传》·····	余敦康	107
论《周易》对中国古代辩证法的影响·····	杨达荣	134
孔颖达《周易正义》及其“观我生”论·····	龚鹏程	149
跋宋监本《周易正义》·····	乔衍琯	163
《正易心法》考辨·····	李远国	168
晋纪瞻、顾荣论《易》太极为周敦颐《太		
极图说》所本考·····	但植之	178
先后天释疑·····	沈颢民	181
河图洛书析疑·····	吴鹭山	199
周濂溪之《太极图说》·····	戴景贤	202
试论周敦颐《太极图说》的哲学思想·····	马振铎	208
周敦颐“无极”、“太极”学说辨析·····	张立文	220
周敦颐《太极图说》新考·····	束景南	230
《周易》和宋理学·····	刘仲宇	248
范仲淹的《易》论·····	姚瀛艇 李保林	267
评横渠《易》理·····	喻博文	280

苏轼与朱震的《易》学·····	戴君仁	297
苏轼《毗陵易传》的哲学思想·····	孔 繁	301
伊川《易传》·····	戴君仁	319
关于二程的《易》学思想及其他·····	张岂之	325
《周易程氏传》思想研究·····	金春峰	337
朱震的生平及其《汉上易传》中的象数学·····	冒怀辛	360
《周易本义》考·····	白寿彝	397
保巴及其《易》著中的哲学思想·····	陈少彤	428
来知德的《易》说及其自然哲学·····	陈德述	443
王船山的《易》学方法论·····	嵇文甫	455
《周易内传》中的若干辩证法思想·····	唐明邦	463
王夫之论《易》与象·····	萧汉明	478
方以智《易》学思想散论·····	蒋国保	489
《易 乾凿度》思想初论·····	丁培仁	504
《周易乾凿度》的哲学思想·····	钟肇鹏	515
《太玄》与《周易》之比较研究·····	韩 敬	527

《周易》为忧患之学

钱 基 博

今日中国兵败地蹙，寇深国危，我们惊心吊胆，无日不在忧患中挣扎！然而古人说：“多难兴邦”，“殷忧启圣”。古人以忧患锻炼人生，不以忧患摧毁人生；中间尽有讲究，所以忧患有忧患之学。讲到中国忧患之学有两种：一种《易》学，一种佛学。《易》学是中国从古有的，佛经是后世从外国来的。《易》学是觐定一切现实，从忧患中谋生存；佛经是超出一切现实，从忧患中求解脱。现实未能超出，忧患何从解脱？还是觐定一切现实，从忧患中谋生存，比较有把握；所以学佛不如讲《易》。

《易经》也名《周易》。易者，变易；周者，周转。所以谓之“周易”者，圣人观于天象日往则月来，月往则日来，寒往则暑来，暑往则寒来；这个大自然，以循环的方式来变化，圆转如环，周行不殆；因而看到人事乘除，泰极则否，剥极攸复，亦以循环的方式来变化。西洋人说进化，《易经》只说变化，而曰：“变化者，进退之象。”因为变不必就是进化，也许是退化。《序卦传》曰：“泰者，通也；物不可以终通，故受之以《否》。”又如：“物不可以终壮，故受之以《晋》。晋者，进也；进必有所伤，故受之以《明夷》。夷者，伤也；伤于外者必反其家，故受之以《家人》。家道穷必乖，故受之以《睽》。睽者，乖也；乖必有难，故受之以《蹇》。”又如：“萃者，聚也；聚而上者谓之升，故受之以《升》。升而不已必困，故受之以《困》。”“丰者，大也；穷

• 本文原载《国师学刊》第二期（一九三九年三月）。

大者必失其居，故受之以《旅》。”皆明世道之变，必出于周，泰否剥复，如环无端，周行而不殆，绘如下图：



一部《周易》六十四卦，一卦六爻，而圣人系辞，不出吉凶悔吝四字。宋儒谓吉凶悔吝，亦如环之无端，表如下图：



大抵人生当得意的时候，不免志满意得，这便是吝。天道忌盈，骄吝无不成凶；及遭凶祸，悔心自萌，一切审慎，自然逢凶化吉，转祸为福。然而吉了，又不免骄吝渐生，无平不陂，有往斯复，飞如天象之寒暑往来，日月代谢：此《易》之所以为“周”。个人如此，国家社会，何尝不如此！当生民康乐之日，圣人必出之以儆戒，谓世无长泰，毋淫侈，毋佚乐，持盈保泰，何能保无终否之时！及国家丧乱之世，圣人则出之以振厉，谓道不终剥，毋灰心，毋气短，立懦廉顽，孰则阻其复兴之机！这是《周易》六十四卦彻始彻终的一部大义如此。《系辞传》曰：“作《易》者其有忧患乎！”这句话有两层意思：一是安不忘危。我们不可忘忧患，虽在太平康乐之世，患生不测，何可不知戒慎；《系辞传》所谓：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。”一是剥必有复。我们不要怕忧患，虽在困苦艰难之时，理无终凶，只求能自振奋；《序卦传》所谓：“物不可以终尽，故受之以《复》”，“物不可以终遯，故受之以《大壮》”，“物不可以终难，故受之以《解》”。即如现在战胜攻取之日本，似乎天下莫强，然而从《易》道观之，正所谓“物不可以终壮，故受之以《晋》”；晋者，进也，进必有所伤，故受之以《明夷》；夷者，伤

也，伤于外者必反其家，故受之以《家人》；家道穷必乖，故受之以《睽》；睽者，乖也，乖必有难，故受之以《蹇》”，所谓“升而不已必困，故受之以《困》”，所谓“丰者大也，穷大者必失其居，故受之以《旅》”。使此义无验，拿破仑何以囚死孤岛？威廉二世何以逊遁荷兰？拿破仑、威廉二世之雄，尚不免穷大失居；日本何能逃此公例？观于日本穷兵黩武，不恤糜烂其民而战之，已由《晋》而臻于《明夷》；伤于外者必反其家之日不在远！又如我们兵败国蹙之中国，似乎前途无望；然而从《易》道观之，则正所谓“剥者剥也，物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以《复》；复则不妄矣，故受之以《无妄》；有无妄然后可畜，故受之以《大畜》；物畜然后可养，故受之以《颐》”，所谓“蹇者难也，物不可以终难，故受之以《解》；解者缓也，缓必有所失，故受之以《损》；损而不已必益，故受之以《益》；益而不已必决，故受之以《夬》；夬者决也，决必有所遇，故受之以《姤》；姤者遇也，物相遇而后聚，故受之以《萃》”。事在人为，只看我们之自力更生如何！孟子说得好：“动心忍性，无敌国外患者国恒亡！然后知生于忧患，死于安乐也。”发愤为雄，何忧何惧！现在中日两国的前途，作《易》者在数千年前，早已指示得明明白白！日本现在情势，已由《晋》而臻为《明夷》，将由《升》而入于《困》。中国此后局势，将由《遯》而变为《大壮》，必由《剥》而反成《复》，孰得孰失，我不暇为中国忧，我且为日本惧。

《易》道之所以变化，在刚柔相推。《系辞传》曰：“刚柔相推而生变化。”又曰：“刚柔相推，变在其中矣。刚者阳也，表之以一；柔者阴也，表之以--。六十四卦，《乾》、《坤》开端；《乾》为阳之纯，《坤》为阴之纯。《系辞传》曰：“《乾》、《坤》其《易》之蕴邪！乾坤成列，而《易》立乎其中矣！乾坤毁，则无以见《易》；《易》不可见，则乾坤或几乎息矣！乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德而刚柔有体。乾，天下之至健也；坤，天下之

至顺也。”就是表示宇宙有两种力，一正一负，相反相成，如代数之有正负二数，乘除相生，刚柔相摩以生八卦，八卦相荡以成六十四卦，无一卦不刚柔相易，即无一卦不乾坤迭用。乾，健也；坤，顺也。乾以表自我意志创造之力，坤以示社会秩序遵守之谊。使有乾健而无坤顺，则人自为制，争民施夺，社会之纪纲不立，而群以坏散；欧洲大革命后之法国，辛亥革命后之中国，是也。使有坤顺而无乾健，则一党专政，趋炎附势，意志之自由胥泯，而群以腐化；辛亥革命前之清代，中日抗战前之民国，是也。所以刚柔相易，不可为典要；如地球之有离心二力，相剂为用以绕行太阳。使地球有向心力而无离心力，则将为太阳所翕而不得运行；反之有离心力，而无向心力，则将出轨道之外而失其运行。“《易》不可见，则乾坤或几乎息”，即是此意。宇宙之自然规律如此，人群亦何莫不如此！

六十四卦，终于《既济》、《未济》。《易》道以变而克臻于《既济》，亦以变而不终于《既济》。《系辞传》：“《易》穷则变，变则通，通则久。是以‘自天祐之，吉无不利’。”其为《既济》无疑。而终之以《未济》者，亦有二义：一是天行不息，地道无疆，进而益上，今日之“既济”，岂必即为后来之“既济”？此策进化之一义。一是世无久泰，物不终壮，安不忘危，此日之丰大，安知不兆异时之失居？此防退化之又一义也。《系辞传》所谓“惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也”，是故其辞危，故曰：“作《易》者其有忧患乎！”

《易》学为社会学。不过西洋人讲社会学，以社会事实为根据，综合分析，籀为大例；而《易》则明天之道，察民之故，以宇宙之自然律为根据。六十四卦之中，有一卦以明社会之一事者，如《蒙》之为教育，《需》之为饮食，《讼》之为狱讼，《师》之为兵众之类；有一卦以综合各种事实之关系而观其汇通者，如《乾》、《坤》、《泰》、《否》、《剥》、《复》、《既济》、《未济》之类。读《易》

者须先读《说卦传》、《系辞传》，明其发凡起例，而后据以籀绎上下经六十四卦。多看注，徒乱人意，不如就白文自家理会，即得。

将离孤岛之日，有大学及江浙同乡会来招演讲，并拈此题，听者颇为动容。复视一过，觉此日之所以策励共学，履险如夷者，盖无逾于《易》也！

《易》事理学序论

刘 百 闵

—

《易》究竟是什么一种学术？

古代中国讲学术，一向称六艺。六艺有前六艺后六艺；前六艺为礼、乐、射、御、书、数、后六艺为《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。前六艺，由现代语说起来，是六种术科；而后六艺，则是六种学科。前六艺有礼乐，后六艺亦有礼乐。但前六艺的礼乐，礼是礼仪、礼容底礼，乐是乐声、乐舞底乐；而后六艺的礼乐，则是讲礼乐本原底礼学和乐学。^① 所以，前六艺是术科，后六艺是学科。而《易》则是后六艺的一种。我们看《汉书·儒林传》：

古之儒者，博学乎六艺之文。六学者，王教之典籍，以明天道正人伦，致至治之成法也。

那六艺亦称六学，而《易》则是六学之一。

中国古代学术，到了孔子，删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》，传《易》，修《春秋》，经过一番整理，算是中国古代学术底一大结集，成为后六艺；统括了古代中国的一切学术。从此以后，古代中国的学人，讲学术，都折衷于六艺。《庄子》说：

《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。（《庄子·天下篇》）
这对于六艺的学术性质，作了一个分析。这以后，《荀子》、《淮

* 本文原载《新亚学报》（香港）第一卷第一期（一九五五年八月）。

南子》、《礼记》、《春秋繁露》、《史记》、《汉书》，都有分析，大同而小异，这里不具征引。无论怎样说法：“《易》以道阴阳”；“《易》以道化”；② “絜静精微，《易》教也”；③ “清明条远者，《易》之义也”；④ “《易》、《春秋》明其知”；⑤ “《易》著天地阴阳四时五行，故长於变”；⑥ 其说约尽于此。但《易》究竟是什么一种学术？我们还是不能明瞭。而《易》在六艺或六学中，究竟占着怎样一个学术地位？我们还是不能分个清楚。

《汉书·艺文志·六艺略》：

六艺之文——《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也；五者盖五常之道，相须而备；而《易》为之原。故曰“《易》不可见，则乾坤或几乎息矣”；言与天地为终始也。至于五学，世有变改，犹五行之更用事焉。

这是以五学原乎《易》，亦就是说，以《易》为普遍科学，——哲学。魏晋人以《易》为三玄之一，亦是把它当哲学看。

近代人还是把它当哲学看，讲中国古代哲学思想，易自然是一本最古老的经典。西洋人还是把它当哲学看，莱白尼兹 Gottfried Wilhelm Leibniz 看到八卦和六十四卦，认为这是一些哲学思想底符号。⑦ 但是，大家都知道，《易》原来是卜筮之书。卜和筮是古代人和神发生精神交感和反应底两种工具。古代人日常行事，发生困难或疑虑，自己不能解决，于是通过龟卜或蓍筮以就教于神，大事问神，小事亦问神。《易》从《夏易》——《连山》，⑧ 《商易》——《归藏》，⑨ 以至于《周易》，除了卦象和爻象以外，我们现在所传底《周易》，还有卦辞和爻辞，这些都是《周易》的本文，亦叫经文。这些经文，似乎都是神的启示，“可小事，不可大事”；“小事吉”；“或从王事”；“不事王侯”；“益之用凶事”；“不永所事”；都是对于人的日常行事底一种指示，此外，再也嗅不出一一点哲学的气味。

《小戴礼记·大学》一篇，提出了“物”和“事”这两件东西；放在人类前面底东西，就是万物和万事。万物究竟是些什么东西？我们究竟怎样了解它们？利用它们？从这方面向前发展成为自然科学，我们亦可通称为物理学。万事究竟是些什么情形，我们究竟怎样处理它们？解决它们？从这方面向前发展成为人文科学，我们亦可通称为事理学。梁启超曾经说道：“西洋人注重人同物的关系，所以物理学很发达；中国人注重人同人的关系，所以事理学很发达”。^⑩ 他亦提出了物和事底两种学问。和普遍科学对底科学，是特殊科学；而物理学和事理学，都是特殊科学。

从来论六艺的学术性质，总觉得恍惚迷离，观念不清。近人马浮在他的《复性书院学规》“博文为立事之要”一条下，论六艺的学术性质，却有了把柄。他说：

天下之事，莫非六艺之文；明乎六艺之文者，斯可以应天下之事矣。

此义云何？《诗》以道志而主言，在心为志，发言为诗；凡以达哀乐之感，类万物之情，而出以至诚恻怛，不为肤泛伪饰之辞，皆《诗》之事也。《书》以道事；事之大者，经纶一国之政，推之天下，凡施于有政；本诸身加诸庶民者，皆《书》之事也。《礼》以道行；凡人伦日用之间，履之不失其序不违其节者，皆《礼》之事也。《乐》以道和；凡声音相感，心志相通，足以尽欢欣鼓舞之用，而不流于过者，皆《乐》之事也。《易》以道阴阳；凡万象森罗，观其消息盈虚变化流行之迹，皆《易》之事也。《春秋》以道名分；凡人伦之群纪，大经大法，至于一名一器，皆有分际，无相陵越，无相紊乱，各就其列，各严其序，各止其所，各得其正，皆《春秋》之事也。

天下万事万物之粲然并陈者，莫非文也。凡百事者，非一材一艺一篇一曲之谓；自入孝出弟，爱众亲仁，立身行己，

遇人接物，至于齐家治国平天下，开物成务，体国经野，大之礼乐刑政之本，小之名物度数之微，凡所以为因革损益裁成辅相之道者，莫非事也。

照他这样说法，那是“六艺皆事也”。章学诚“六经皆史也”底说法，是不够的。史是指过去的事迹而言；事是指亘过去现在未来底一切事而言。“前事之不忘，后事之师也”。就是说，事有前事，有后事。“欲学为史，视已成事”。就是说，事有已成事和未成事。他对六经的学术性质底分析，提出“事”这一个总概念，授与学者以一个大把柄，这是他的大手段。但《书》之事，《诗》之事，《礼》之事，《乐》之事，《春秋》之事，不外是“入孝出弟，爱众亲仁，立身行己，遇人接物，至于齐家治国平天下，开物成务，体国经野，大之礼乐刑政之本，小之名物度数之微”底天下的万事万物；而《易》之事，则是就万象森罗，以观其消息盈虚变化流行之迹，而为《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》五学之原，以成其事理学。班固的话，“《易》为之原”，就在这里讨出消息和端倪。

孔德 Auguste Comte 把人类知识的进展，分为三个阶段，即是：1. 宗教的，2. 形而上学的，3. 实证的，三个阶段。^⑫我对于《易》学，就有同样的看法。班固说，“《易》道深矣！人更三圣，世历三古”。^⑬亦是说，《易》学的进展，经过三个阶段。伏羲画出阴--和阳一两画，朱子看来，检直和杯筊一样，一仆一仰，仆转的就是阳，仰转的就是阴，阳为吉，阴为凶；这是《易》底宗教的阶段。后来文王作卦辞，周公作爻辞，朱子看来，亦和《火珠林》一类卜筮之书，只似灵棋课模样，^⑭还是《易》底宗教的阶段。后来孔子作《十翼》，或且说，后来的人作出《彖传》、《象传》、《系辞传》、《说卦传》、《序卦传》、《文言传》、《杂卦传》来，便不复是卜筮之书，而是从宗教的进到了形而上学的和实证的阶段。如果说，《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》五学，照现在

的学术分类来说，在特殊科学中是实在科学的一边，而《易》则是理论科学的一边。这理论科学是“事”底理论科学，亦就是“事理学”。

和普遍科学相对立的特殊科学，有自然科学，如物理学生物学等是；有精神科学 Mental Sc. 亦称人文科学 Cultural Sc. 如政治、经济、社会、宗教、语言、文化等学都是，这些科学，是人类精神能力底产物。人类日常生活，差不多“须臾不可离”底生活，便是事；而人类精神能力消耗得最大的生活，最伤脑筋的生活，亦就是事。事底概念，在人类社会早就被认识而且早就完成认识底一个概念。中国古代经典，《书》和《易》是同样一部最古老的经典。我们看《尧典》帝尧所提出底“询事考言”，即以事为其讨论对象；《皋陶谟》皋陶所颂扬底“政事懋哉”，亦以事为其注意对象；《高宗彤日》祖己所提出底“惟先格王正厥事”，《洪范》箕子对周武王所提出底“敬用五事”，都是以事为其思考对象。其他，如《诗·十月之交》“择三有事”，《礼记·礼器》“故作大事”，《乐记》“事，蚤济也”。《春秋左氏》文七年传“正德、利用、厚生，谓之三事”，都是以事为其动脑筋底对象。而《易》则以事底概念为其专门的研究和思考之对象；它有理论，有体系，而它则以事为其理论体系底对象。

二

《易》只有两种东西，一种是象，一种是辞。象是八卦六十四卦三百八十四爻，是一些没有文字底图案画；辞是卦辞爻辞以及《十翼》或《十传》等文辞，是一些图案画底说明书。这八卦六十四卦三百八十四爻底象底图案画，是万事万物底象底图案画，等到后来的作《易》者，在它们底下，系上卦辞和爻辞，然后有文字的说明；等到后来的作《易》者，作出《十翼》或《十传》，然后以事为其研究对象之《易》，有了它的理论和它的体系。我们

单看卦辞和爻辞以及《十翼》或《十传》等文辞，亦就可以知道《易》的辞，在其以事为其专门的研究对象，是有它的发展过程的。我们且看，《易》在卦辞上所见到底事：

可小事不可大事也。（《小过》）

小事吉。（《睽》）

史在结绳时代，只是大事结大绳，小事结小绳。而《易》在卦辞上所见到底事，亦只是大事和小事底两个观念。

我们再看《易》在爻辞上所见到底事：

或从王事，无成有终。（《坤》六二）

或从王事，无成。（《讼》六三）

已事遄往，无咎。（《损》初九）

不事王侯，高尚其事。（《蛊》上九）

益之用凶事。（《益》六二）

不永所事。（《讼》初六）

王事是大事；已事就是祀事（已，祀古文省），祀事亦是大事。《左氏》昭廿五年传“为政事，庸力行务”，注：“在君为政，在臣为事”。作爻辞的人说，做臣子底人，应该庸力行务，始终其事，而不以成功自居。祭祀的事，快去是不会有错的；所以，他在《损》初九说，“祀事遄（速也）往，无咎”。《序卦传》“蛊，事也”。我们看《蛊》卦爻辞，初六，九二，九三、六四、六五、都是说，“干父之蛊，有子，考无咎”，以及“裕父之蛊”，“干母之蛊”，完全是家事；就是《蛊》上九的“不事王侯，高尚其事”，亦说上九这样的人，年老事终，应该可以退休在家，说底还是家事。作爻辞的人说，有吉事，亦有凶事，吉事和凶事，是相反而相成的；所以说，“益之用凶事”。作爻辞的人又说，打官司是不必打到底的；所以，他在《讼》初六说，“不永所事”。爻辞对于“事”这个概念底分析，就不简单了。《彖传》和《象传》，是卦辞和爻辞的说明，且看《彖传》

说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。
天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。
(《睽·彖传》)

刚失位而不中，是以不可大事也。(《小过·彖传》)
且看《大象传》：

君子以作事谋始。(《讼·大象传》)

君子以常德行习教事。(《坎·大象传》)

君子以申命行事。(《巽·大象传》)

再看《小象传》：

或从王事，知光大也。(《坤》六二)

不永所事，讼不可长也。(《讼》初六)

不事王侯，志可则也。(《蛊》上九)

畜臣妾吉，不可大事也。(《遯》九三)

已事遄往，尚合志也。(《损》初九)

元吉无咎，不可厚事也。(《益》初九)

其事在中，大无丧也。(《震》六五)

丰其沛，不可大事也。(《丰》九三)

《彖传》和《象传》，显然是卦辞和爻辞底说明。为什么可小事不可大事？为什么要不永所事？为什么祀事要速往？似乎作卦辞和作爻辞底人，本来都有“作例”，不是随便写上去的；而《彖传》和《象传》都根据作例，为之解释，如：“柔进而上行，得中而应乎刚”；“刚失位而不中”；所谓“得中”，“不中”，“失位”，都是作例；这以下再详细说。但在这里我们要知道，《易》底卦辞和爻辞，和《火珠林》一类卜筮之书相比，是有它的不同底所在。《易》底卦辞和爻辞，是有它们的作例的；犹如孔子修《春秋》，已修《春秋》有它的凡例，未修《春秋》亦就早有五十凡例之作^⑮；五十凡例虽不一定是周公所作，但鲁史《春秋》，晋史《乘》，楚史《梲杌》，都应该有它们的作例，这是不成问题

的。我们读《系辞传》：

《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者，其有忧患乎！

《易》之兴也，其当殷之末世周之盛德邪！当文王与纣之事邪！是故其辞危，——危者使平，易者使倾；其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎；此之谓《易》之道也。

《系辞传》作者在这里告诉我们，《易》到了《周易》，已经从宗教的《易》，进到了形而上学的《易》；从形而上学的《易》，进到了实证的《易》。他说，“《易》之兴也，其当殷之末世周之盛德邪！当文王与纣之事邪！是故其辞危”。他确定《易》辞是文王之作，是文王与纣相处极人世间危疑震撼之事，是文王从末世中忧患中所实际经历实在体验而得之辞；而《易》就在这末世忧患中长成，故其书是忧患之书，其辞是危惧之辞。这不是宗教的，不是形而上的，而是实证的。海德格Heidegger的存在哲学P. of Existence以自我有着向死亡底存在，故其心境实包含一种顾虑与惧怕。而实际界的事物，都是一些可顾虑的和可惧怕的对象。自我就藉着这顾虑和惧怕，与实际界的事物发生关系，而成为沟通实际界的事物之主要的精神作用。^{①6}作《易》者之“有忧患”与“其辞危”，是和海德格的存在哲学同其心境。

所以《周易》之辞，自非徒然之作，而必有其作例。而这作例，非经《彖传》和《象传》加以解释，后世是不能明白的。故《易》乃不复为《火珠林》一类之书，而成其为事理之学。

我们再看《系辞传》对于事这个概念底阐明，又更进了一大步；于是，《易》遂成其为特殊的实在的事底理论之学。它首先说：

通变之谓事。

这是《易》家对于事这个概念所下底特殊的专门的定义。什么是变？又什么是通？它又说：

阖一辟谓之变。

往来不穷谓之通。

懂得一阖一辟底道理，那就懂得变；懂得往来不穷底道理，亦就懂得通；懂得变和通底道理，那才懂得《易》底所谓事。

事在《易》底上面所抽象出来底概念，不同于《说文》底事——事，职也，（职，识也）；不同于《尔雅》底事——事，勤也；不同于《小尔雅》底事——事，力也，亦不同于《释名》底事——事，俾也，俾，立也。而是在《易》事理学上形成了专门的特殊的一个概念，一个专用的学术名词，就是说，通变之谓事。

《系辞传》又说：

《易》穷则变，变则通，通则久。

这就是说，《易》底大用，就是变和通。到那里去找变？它说，“刚柔相推，变在其中矣”。刚柔相推就是变。到那里去找通？它又说，“天地交而万物通也”。^①天地（上下）相交就是通。《系辞传》又说：

化而裁之存乎变。

推而行之存乎通。

这就是，变底功用，是化而裁之；通底功用，是推而行之。能化而裁之，就是能变；能推而行之，就是能通。到了化而裁之和推而行之底变和通，——变是能事，通是能事，化而裁之是能事，推而行之是能事；《易》家就说：“天下之能事毕矣”。天下有几许能事？只要能化而裁之和推而行之底变和通，就是能够把握到“天下之能事”底一个大事家。《易》家说：“举而措之天下之民，谓之事业。”这才是《易》事理学上的所谓事业。

《易》家在其事理学上，一般用“事”这个名词以外，有时用“业”这个名词，有时联用“事”和“业”两名词。在《系辞传》上所见到的：

可大则贤人之业。

圣人以通天下之志，以定天下之业。

夫《易》，圣人所以崇德而广业也。

《易》家有时夸张这个业，称为大业：

盛德大业，至矣哉！

吉凶生大业。

富有之谓大业。

《易》家有时亦称功业：

功业见乎变。

事和业这两个字，形声不同而义同，——事，业也；业，事也。方块形的有组织的中国字，每一个字，常是一个概念。概念是表现事物底实际的特性；因此，概念底内容，可能相符於实在的事物。从文字学上来看这这一个普遍概念：《说文》，“事，职也；从史之省声”。段玉裁《说文解字注》^⑮：“事，职也；叠韻。职，记微也”。王筠《说文解字句读》^⑯：“耳部职，记微也；知职为记识之识之本字，事字不须说，故以叠韻说之。且部首说曰，‘记事’，而事即从史，故说之曰职。《易》曰，‘君子以多识前言往行以畜其德’。即此意也。”照上所说，文字学者对于事这个概念底认识，是意味着记识底记忆作用（Memory）。人类对于事物认识底发展，先有感觉作用（Sensation）次有记忆作用，其次为理解作用（Apprehension）和感情作用（Feeling）。而文字学者对于“事”这个概念底构成，则偏重于记忆作用。《易》家亦说一个君子，要多识前言和往行；就是这个说法。而“业”这个概念，《说文解字》：

业，大版也；所以饰县鼓，捷业如锯齿，以白画之，象其龃齬相承也。从𠂔，从巾，巾象版。

段玉裁《说文解字注》：

事，大版也；所以设柶为县也，捷业如锯齿。

或曰，画之植者为虞，横者为柶。《大雅》笺云，虞者，柶也；所以县钟鼓也，设大版于上，刻画以为饰。

按：柶以县钟鼓，业以覆柶为饰，其形刻之捷业然如锯齿；又以白画之，分明可观；故此大版名曰业。

照段氏这个说法，概念是事物底一个真正的像，业这个字底构成，

版上之刻,“龃龉相承”,是象征着事象底矛盾性(Contradiction);而“以白画之,分明可观”,则又是象征着事象底明显性(Evidence)。孔广居《说文疑疑》²⁰ :

业,事业也。

从𦰩,从艸省。𦰩,丛生草也;艸,木之根本也。事之头绪虽多,总不离乎一本;必务其本,然后业可成也。

古文业,从二𠂔,从二火。𠂔,古文辛,艰辛也。火炎上,作苦者也。习业,艸业,皆当备尝劳苦艰辛也。事业虽成而易败,故业有危思义。执业当强毅果敢,故业业又训壮健貌。

孔氏这一个说法,充分说明业这个字底概念,是象征着从生的草,一定是有它的根本的。事之头绪虽多,亦一定是有它的根本的。一切存在,一定有存在底由来;任何变化,任何运动和发展,一定要寻出它的主动者。这就是𦰩底𠂔。这些说法,都是从人类对于事物底认识作用,就其理解作用而说的。

《易》家有时亦用“故”字:

明于忧患与故。(《系辞传》)

知幽明之故。(《系辞传》)

明于天之道而察于民之故。(《系辞传》)

这故字,《说文》说:“故,使为之也;从支古声”。《段注》:“故,使为之也;今俗云原故是也。凡为之必有使之者。”朱骏声《说文通训定声》²¹:“故,使为之也;从支古声。《墨子经》,‘故,所得而后成也’。”这故字,还是说人类对于事物底认识作用,就其理解作用的根据而说的,引申为理解事物底原故。

《易》家时常用“物”字替代事字:

君子以称物平施。(《象上传》)

君子以言有物而行有恒。(《象下传》)

坤作成物。(《系辞上传》)

六爻相杂，惟其时物也。（《系辞下传》）

爻有等，故曰物；物相杂，故曰文。

若夫杂物撰德。

物就是事，事就是物，经籍所见极多，这里不具徵引。这里单就“物”这一个字在事理学上是象征着什么一种意义，且看清张文虎《舒艺堂随笔》论《说文》^②：

物，犹事也。部首释牛字云，侁事理也；则物字从牛之义可知。

牛部，牛，大牲也。牛，件也；件，事理也。严^③据《集韵》、《韵会》尤韵侁字皆云，“侁或作件”，谓件当作侁。侁，齐等也。牛，畜之大者。《郊特牲》春秋屡书郊牛，礼之大者。民以食为天；牛资农耕，事之大者。

凡事理皆先其大者，而后以次差等之；故云“侁事理也”。这说得很有趣，说明了物这个字，在事理学上，是象征着：事，在其事理上，是有其次第性（Graduation）和秩序性（Order）的。

《易》家有时亦用“务”字：

夫《易》，开物成务。（《系辞传》）。

唯几也，故能成天下之务。

《广韵》：“事，务也”。如何构成务这个字底概念？《说文》：“务，趣也；从力攸声”。《段注》：“务，趣也；疾走也。务者，言其促疾於事也”。文字学者对于务字这个概念，是着重在动作；动作乃是使一个尚未存在或尚未达成底事物使之达成存在或从速达成存在底要素。所以，“务”这个字在事理学所用和“事”同性质的字汇，是象征着人类对于事物之认识作用，继理解作用而发生底感情作用，由于感情作用而发生充满着感情底动作，而形成了务这个字底概念。

上面所列举底关于和“事”同性质的字汇，如业，如故，如物，如务，就其在文字学上所构成底概念，而识别其在事理学上

所相关底一些意义；这在事理学上底了解，是有帮助的。因为一个方块形的中国字，时常是事物底一个真正的“像”。中国字的作法，有象形的，有象声的，有象义的。而《易》的作法，整个地运用了现象论Phenomenalism的方法。

三

科学无一不以现象为出发点。所谓现象论，就是主张我们对于超意识底事物，本无从认识，所可认识的，只是它们的现象。所谓现象论方法，就是指明人类对于事物之认识，由于认识所表达出来底表示方式，的确是事物呈现出来底事象。《系辞传》说：

象也者，像此者也。

夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜；是故谓之象。

以制器者尚其象。

极其数，遂定天下之象。

两仪生四象。

法象莫大乎天地。

悬象著明，莫大乎日月。

天垂象，见吉凶，圣人象之。

《易》有四象，所以示也。

圣人立象以尽意。

八卦成列，象在其中矣。

这象字，古书多假借为像字，《说文》人部曰，“像者，似也；似者，像也。”超意识的真正的事物，本无从认识；所可认识的，只是它们的像似。《韩非子》说得好，“人希见生象也，而得死象之骨，按其图以想其生也”。^{②4} 这是说明，象只是像似。所以说，“象也者，像此者也”。天下事的纷繁，是五光十色的；今天的科学家，亦只是要把五光十色的事物，用一些简单的方法，把它们形容出来。

《易》家解释《易》的象，亦只是说，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，《释文》：“象，拟也”。拟，就是象底意思。

《易》家看来，遍天地多是象：“在天成象”；“仰则观象于天，俯则观法于地”；“法象莫大乎天地”，“悬象著明，莫大乎日月”。天地好像告诉你，一切都放在你面前，显现在你面前。而《易》亦就是象，“象也者，像此者也”。《易》底作法，完全是现象论底方法。两仪（阴阳）是象，四象（太阳少阳太阴少阴）是象，八卦是象，六十四卦是象，三百八十四爻都是象。它说，“两仪生四象”；“《易》有四象，所以示也”；“八卦成列，象在其中矣”；“圣人设卦观象”；就是这个意思。而六十四卦，每卦分上下或内外两卦，谓之大象；三百八十四爻，每卦六爻，爻底分体，谓之小象。

后来，六十四卦加上了卦名，这卦名就是象。一个卦名，即是一个概念，概念亦是象。所谓“卦者，挂也”。即谓将事象挂出来显示给我们看。后来，十六四卦和三百八十四爻，加上了卦辞，卦辞是象，爻辞亦是象。卦辞亦叫做彖辞，爻辞亦叫做象辞。它说，“彖者，言乎象者也”。“象也者，像也”。“君子观其象而玩其辞”。就是说，辞亦是象。辞有象有占，象是象，占亦是象。《乾》初九“潜龙勿用”，潜龙是《乾》初九底象，勿用是《乾》初九底占。占从卜从口，是“断” Judgment 底意思。卦辞爻辞所见底吉、凶、悔、吝、无咎，都是占，亦都是断。《系辞传》说：

吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。

这就是说，占或断就是象。判断要真实，真实性（Truth）底精髓，是在乎判断要与事物相符合，符合（Conformity）就是象。王弼《易略例》论象最精辟：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽

象莫若言。言生乎象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。

故言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉；则所存者，乃非其象也。言生于象，而存言焉；则所存者，乃非其言也。

然则忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。爻苟合顺，何必坤乃为牛；义苟在健，何必乾乃为马。

王氏指出“言者所以明象，象者所以存意”。《系辞传》说，“书不尽言，言不尽意”，要说的话，书不能完全说出，要表示的意思，言不能完全表示；那就要放在象上面，让象来显示；所以说，“立象以尽意”。这象，邵雍说^{②5}：

《易》有意象，立意皆所以明象，统下三者：

有言象，不拟物，而直言以明事；

有像象，拟一物以明意；

有数象，七月、八月、三年、十年之类是也。

朱熹亦说^{②6}：

《易》之象，似有三样——

有本画自有之象，如奇画象阳，耦画象阴是也；

有实取诸物之象，如乾坤六子，以天地雷风之类象之是也；

有只是圣人自取象来明是义者，如“白马翰如”“载鬼一车”之类是也。

照邵子所说，什么都是象：“不拟物，直言以明事”，亦是象。照朱子所说，象有“只是圣人自取象来明是义者”，这和程颐以“《易》之取象，无复有所自来；但如《诗》之比兴，《孟子》之譬喻而已”底说法^{②7}，有点相同。象是圣人自取象来，是不必有一定的来历的。其实，朱子却不是如此说的，他说：

如此，则是《说卦》之作，为无所与于《易》，而“近

取诸身，远取诸物”者，亦剩语矣。故疑其说（指程说）亦若有未尽者。

因窃论之，以为《易》之取象，故必有所自来；而其为说，必已具于大卜之官，顾今不可复考，则姑阙之；而其据辞中之象，以求象中之意，便足以为训戒而决吉凶。（《朱子大全集·易取象于物辨》）

《易》之取象，是“必有所自来”的。他又说，“《易》之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。”^{②8}《易》之取象，大卜之官，一定别有所记，如今只剩《说卦传》及汉《易》家所传“逸象”一类，还有点根据。刘师培说^{②9}：

“《周易》本有《象经》，今《象传》存而《象经》亡，故《易》有佚。凡见于《左传》、《国语》诸书者，皆《象经》之佚义也”。

张惠言《周易郑氏义》举郑氏《易》象，毛奇龄《仲氏易》亦略引诸家《易》象二十七则，而方申于虞氏《易》象外，复辑《诸家易象别录》，共得佚象一千四百七十一则；刘师培以为古《象经》之文具备于此；可见《易》之取象，是必有所自来，而不是没有一定的来历的。

要之，《易》底作法，完全用现象论底方法。“看《易》，若是靠定象去看，便滋味长”。^{③0}《易》用两仪八卦六十四卦等符号，来呈现事物的真像，“它是假托说，包含说，假托谓不惹着那事，包含是说影像在这里，无所不包。”^{③1}懂得“是假托说”，“是说个影像在这里”，亦就懂得现象论底方法。所以，惠栋以象为书名，《左传》韩宣子适鲁见《易象》，可见古书只名为“象”。

四

“圣人设卦观象”，“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”。卦和象完全是圣人的假设。在这种假设上面，建立了他们的理论，这好像是一种设如哲学 Als-ob Philosophie^{③2}。这种哲学，在其自己

设如的假定之中，亦会使人们相信他们的思想为真，而其实则和事实的存在并不一定符合；实际的事物，并不一定如他们所想。这种哲学，这种思想，是不见得能把我们人类的思想生活和文化水准提高到多少的。这是对于设如哲学的批评。

此自是一个问题。但我们应该知道：《易》本来是卜筮之书，古代人底神的卜筮生活，是要向神“求占”，要想求得对不能加以决定或判断底事物下一个决定或判断。以后，人类从神的卜筮生活，进到了形而上的或实证的哲学和实用的理智生活，亦是要想求得对不能加以决定或判断底事物下一个决定或判断而止。一切决定或判断，自然都以实在事物为基础。但决定或判断底种种对象，我们把它们归纳起来，可分为三种：第一种是实在的事物；实在科学 Real Sc, 所研究底对象，都属于这一种。第二种是思想有，或是理想有，理想科学 Ideal Sc 所研究底对象属之。第三种是一些规范，或是标准；规范科学 Normal Sc 所研究底对象都是。一切决定判断底对象，不是一些存在的事物——事实有 Realexistence, 便是一些基于存在而成立底事物——思想有 Ideal existence 或是规范有 Normalexistence (Necessary existence)。所以，总括起来说，任何对象，若不是事实有，至少也必然地根据于事实有，或关系到事实有。因此，决定或判断，在根柢上，还是一个趋向到事实有底作用。所以，《易》底设卦和立象，虽亦不是事实有，而是理想有或规范有，还是趋向到事实有底作用的。

举例来说吧，作《易》者将兑卦放在坎卦上面，兑是泽，坎是水，水在泽下面，成为“泽无水困”。这是个象，这是事象，这是个理想有；但在事实上，亦是个事实有。《易》家看到了这个象，这个事象，这个理想有，因而说，“君子以致命遂志”。意思说，作一个君子，处在困底时候和困底遭遇，应该把恶的命运放在一边不管，而完成他自己的志事。这是个规范有；虽然说是规范有，但世间上尽有一些君子，便照着这样做去。文天祥《正

气歌》，“当其贯日月，生死安足论”！当他就义的时候，在衣带间又露出他自己做底《自赞》，“读圣贤书，所学何事？自今而后，庶几无愧”！就慷慨成仁，死于燕市。这已不是个规范有，而是个事实有了。

象，在《易》简称之曰象，质言之，曰事象。《易》家说，“以制器者尚其象”、这是器象；“拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”，这是物象；“圣人立象以尽意”，这是意象；“法象莫大乎天地”，这是法象。器象和物象，是事实有；意象，是理想有；法象，则是规范有。而在《易》事理学上来说，则统称之曰事象。六十四卦，惟《鼎》一卦，《彖传》明说是“象也”。这《鼎》卦底构成，上离三下巽三，离为火，巽为木，把木头放在火底下面，“以木巽火，亨饪也”。这是亨饪之象，是器象，亦是物象。从这象推出去，意识到“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”，是法象，是意象，亦是事象。“大亨圣贤”，这在国家是何等的盛事。《鼎》卦是事象，六十四卦三百八十四爻，都是事象。

所谓事象 Sachverhalt，由认识论来说，是指事物的存在情况而言；由于这事物的存在情况，而发生何种限定的态度或关系而言。例如金子，在其存在情况之下，可以发生导电作用之限定的态度或关系；这就是事象。就《鼎》卦来说，木头放在火底下面，这《鼎》底卦存在情况，由于这种存在情况而发生烹饪作用而成“大亨以养圣贤”之限定的态度或关系；这就是《鼎》卦底事象。

所谓限定 Determination，由认识论来说，是指事物之具有或不具有何种的存在资格而言。金子一定具有导电作用底存在资格，但并不具有生锈作用底存在资格；这就是限定。就《泰》卦三三来说，由于“内阳而外阴，内君子而外小人”底存在情况，一定具有“君子道长”底存在资格，但并不具有小人道长而为“小人道消”底存在资格。相反的，就《否》卦三三来说，由于“内阴而

外阳，内小人而外君子”底存在情况，一定具有“小人道长”底存在资格，但并不具有“君子道长”而为“君子道消”底存在资格。这就是事象上底限定。“八卦定吉凶”，“探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶”。八卦，重之为六十四卦，事底象存在情况；赜，隐，深，远，都是指事象底存在情况，由于事象底存在情况，限定了它的吉或凶底存在资格。《系辞传》上所称底“定”，相当于认识论上底限定。《易》重观察事象，尤着眼于其“限定”。

六十四卦，每卦为一个事象。这事象并不发见或看出是一个实在界底事物，而只是无意义无作用底连的或断的画。《易》家将它们按照性质及时间、空间、人间三感觉形式Forms of Sensation加以安排，如此，形成了有秩序的现象Phenomenon。这些现象，又经《易》家将它们按照范畴Category形式加以关系Relation或连络Synthesis，始形成悟性Intellect的对象。观象玩占的人，在事象认识作用上，自然是事象认识底主体；卦象和爻象，是事象认识底客体（对象）。当认识这对象时候，时间被对象化了，空间被对象化了，即在作为观象玩占底主体——人间，亦在被对象化之中。而真正的主体，乃是无从对象化底纯粹的主体，所谓“寂然不动，感而遂通天下之故者”，这才是真正的主体，纯粹的主体。于是，此真正的主体，向对象肯定或否定而构成其一个限定的思考作用，亦即为认识力自身（To know, Cognition），而完成其观象玩占底终极，然后，真正地达到了洞晓事理，并且真正地沟通了事实底现象。

五

从观象到玩占，从事象认识到事理洞晓，于是进入了事理学底形成。所谓理，《坤·文言》所谓“君子黄中通理”底理，即指事象存在情况之各种关连而言。所谓事理，《系辞传》所谓“天下之理得矣”底理，即指就事象底纷繁的存在情况，整理出对于

一个限定所发生底关连而言。照《易》家的意见，时间空间以及人间等，绝不是一些事物，而是一些关连。

《说文》：“理，治也”。《段注》：“《战国策》，‘郑人谓玉之未理者为璞’是理为剖析也。玉虽至坚，而治之得其颯理，以成器不难，谓之理”。就事象底纷繁的浑沌的存在情况，而整理出事象限定所发生底关连，亦即剖析出事物之颯理；是之谓事理。

《庄子·养生主》：

“庖丁为文惠君解牛，手之所触，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。…依乎天理、批大郤，导大窾，因其固然技（枝）经肯綮之未尝，而况大辄乎”

庖丁所说底“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”，就是指事理之颯理，而整理出事物由于事象限定所发生底关连而言；而这些关连，是固然的，是限定所具有的。

由于事象认识所剖析出来底事物的颯理，形成其最基本的普通的判断，谓之原理Principle。一种学术，其能成为科学的学术，要具有三个条件：第一，要有理由Reason；与原因Cause；第二，要有系统System；第三，要有方法Method。申言之：第一是根本原理Fundamental Principle，第二是存在原理Existent P.，第三是实践原理Practical P.。我们拿《易》来说：“《易》有太极”，太极是根本原理。“六爻之动，三极之道也”。三极是存在原理。“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉”，^③人极是实践原理。以下分开来说：

根本原理，是一种具有普遍性及必然性底判断；它不再以其他的判断为基础，而是以其自己本身作为其他判断底基础。所以，根本原理，亦称第一原理。在《易》，谓之太极。《说文》：“极，栋也”。极，便是屋顶上底栋梁，没有比它再高的了；所以是第一原理。郑玄《易赞》——即《易序》说“易”有变易、不易及

简易三义。而《易》即以变易为它的第一原理。我们看《系辞传》怎样赞《易》：

子曰：“夫易，何为者也？夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。

《系辞传》作者述孔子对于《易》的礼赞，变易是《易》的第一原理；它冒天下之道；它以其自己本身作为其他判断底基础，而不再以其他的判断为其基础。所以说，“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。我们再看《系辞传》又怎样进一步再来赞《易》：

夫《易》，广矣！大矣！以言乎远，则不御；以言乎迩，

则静而正；以言乎天地之间，则备矣！

这又说明，《易》的第一原理，是具有普遍性及必然性底判断。《易》有太极，后人把太极画一个图②，象征太极。这就是说，太极没有别的东西，就是两仪，就是阳和阴，半面是阳面，半面是阴面，阳面和阴面，便是太极。《系辞传》说，“一阖一辟谓之变”。那就是说，什么叫做变？门底一阖一辟，就是门底变，亦就是门底太极。所以，变易是《易》底第一原理或根本原理。

在存原理，是说一些简单的法则，在事物的存在情况之下，有其一致性和确实性的。由于这种法则底建立和形成，我们可以明了事物是循着什么规则发生和发展。《系辞传》有下面底一段话：

天下之至赜而不可恶也，天下之至动而不可乱也。拟之

而后言，议之而后动，拟议以成其变化

这说明，事物的存在情况是“至赜”而且是“至动”的，我们不要讨厌，我们亦不要弄得没有主意；只要我们对于一种事物的存在情况，循着法则，加以假定，然后再加以研讨，我们就会对于一种事物的发展进程（变化），有了把握。这些法则，是有它的一致确实的体系。在《易》，叫做“典常”，叫做“典要”，亦叫

做“典则”；都是和存在原理底体系，具有同一性质底概念。《系辞传说》：

变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。

进退和昼夜，分明指出了易底根本原理；而三极之道，则分明提出了《易》底存在原理。六爻在着动，三百六十爻都在着动，这是“天下之至动”但是却有个“三极之道”。这“三极之道”，当然是在“《易》有太极”之下而建立起来的。《说卦传》：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

这三才和三极，是同一范畴。以相对而绝对底法则性来说，是“三极”；以性能来说，是“三才”；以作用来说，则是时间空间人间底三大方式。《易》事理学在其特殊科学的实在科学底立场上，充分运用这时间、空间、人间底三大方式，以建立其特殊的存在原理与体系。《易》家说“时大”，说“时义大”，说“时用大”，这是指时间的“极”，《易》家说，“天下之大宝曰位”，这是指空间的“极”；《易》家又说，“何以守位？曰人”，这是指人间的“极”。而成功其三极之道，亦就是《易》底存在原理与体系。这存在原理与体系，是有它的一致性与确实性的，而是事物的存在情况底一些关系和连络，亦就是体系的结构。所以，郑玄说底“不易”底易，就是指存在原理具有它的一致性和确实性而说的。

根本原理，就是论理原理，是指认识作用所以成为真的根源底原理。存在原理，就是实在原理，是指事物的实体界所以能发生一切事物的存在情况底原理，亦就是指一切事物的存在情况底所以然底原理。除了论理和实在底二种原理以外，还有行为原理，伦理原理，亦就是实践原理，是指行为的最后目的或是支配行为

底最高原理。人的行为是自由的；他自己的动作，并不是被决定，而是由他自己去决定，去选择，《系辞传》说：

神而明之，存乎其人。

就是这个道理。虽然如此说，但人的行为，并不是完全不一致的，或是多样性的，而是具有一些规则性的；由于这种行为的规则性，形成了一种可捉摸的形式，而表现出一些原理和原则。《系辞传》说：

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。

这“典礼”，就是指着人的行为和实践，具有一些一致性的原理和原则来说的。这人的行为或实践底原理原则，并不是被外面的事物去决定，而是在人的心理生活上有着自己的基础。《困·彖传》说：

内难而能正其志。

说明了人的行为在其心理生活上是有其自己的基础，亦就是人的行为底最后的目的或是支配人的行为底最高的原理和原则。人，对于事物的实际存在情况底认识，不免是片面的，而且由于各自的爱憎情感和智力差别难免使知识的客观性受到了蒙蔽和阴影；于是想方法要在人的心理生活上有其确实的基础。《系辞传》说：

乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻；能说诸心，能研诸虑，以定天下之吉凶。

乾的知险，坤的知阻，是认识作用底感性和悟性底两大作用。“能说诸心，能研诸虑”，显然是心理生活上底基础。而这心理生活上底基础，不要使知识的客观性受到了蒙蔽和阴影，于是《系辞传》又说：

易其心而复动。

这“易其心”，就是要在人的心理生活上筑好确实的基础。人的心理生活有了确实的基础，因此，人的行为便具有规则性，而表现行为的必然性或是伦理的必然性Moral Necessity；而构成人的伦理法则或是行为和实践底原理。郑玄所说底“易”的“易简”底第三义，便是这个伦理法则底实践原理。

关于《易》的三大原理——根本原理，存在原理，和实践原理，这里不再阐述，以下再作分论，此处只说到这里为止。

六

事象的认识，事理的剖析，都是为的判断；这判断，在《易》谓之“占”。“占事知来”，判断一件事，就是要知道这件事底未来的发展和结果。“极数知来之谓占”，根据数量上底变动，一直看上去，知道未来的发展，是怎样一回事，这就叫做占。判断作用，实在是一个认识作用的进展；它以前提的判断为论理的基础，而推理出一个新的判断。只要这前提的判断是真实的，那推理的判断亦自然是真实的。所以，推理是由已知而求出未知。

《易》家说：

数往者顺，知来者逆，是故《易》，逆数也。（《说卦传》）他说，《易》是逆数，不是顺数。什么叫做“逆”？逆是迎的意思，一个人在前面，还没有到来，我们迎将上去，叫做逆。《玉篇》亦说，“逆，度也，谓先事预度之也。”它就引了《说卦传》“《易》，逆数也”这一条为证。这“逆，度也”底意思，自然亦是推理的意思。

《易》家又说：

神以知来，智以藏往。

“藏往”和“数往”是同样的意思。在这里，《易》家似乎说，藏往是知者的事，而知来，即是神人的事。这神，不是天神地祇的神，而是圣和神对称底神。《孟子·尽心》：“圣而不可知之之谓

神”。这神是和圣对立的名词，而神则是超圣人底一种人格。在这里，这神是和“智”对立，知是智者，而神则是神人。《庄子·外物》：“圣人之所以馘天下，神人未尝过而问焉”。这神人，显然是超圣人底一种人格。《系辞传》：

通乎昼夜之道而知。

神无方而易无体。

智只是“通乎昼夜之道”，是有方的；而神则是无方的。事实的推理，不能说过去这样那样，未来也一定是这样那样；一切的判断，要完全看事实的发展，从数量上底变动，一直推到底，跟着看将去，才能认识出未来的真实的变化，这是知来。《易》家说：

变化不测之谓神。

知道变化不测，这是神人的事，不是知者所能知道底事。不仅是知者所不能知道，有时就是圣人亦不一定能够知道；这叫做神。变化不测，就是无方；而神就是《易》。无方就是无体。所以说，“神无方而《易》无体”，神和《易》，异名而同实。

在这里，我们可以知道，《易》家郑重申明，《易》是知来之学。我们还可以更明白的说，在《易》家看来“数往”、“藏往”，是史学的事；而知来，则是“神学”的事。因此，《易》不只是史学，而是神学。我们上面说过，“六经，皆事也”。事包括过去事现在事及未来事，而《易》则是要推知未来的事。孔子说：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也，其或继周者，虽百世可知也”。这就是说，三十年为一世，虽三千年的未来的事，亦是可知道的。“因”是根据的意思；只要有根据，根据前提以推理新的判断，这是可能的，不是不可能的。《易》所说底神，以及上面所说底神学，自然不是今天所说底神学Theology，而是在《易》本身所限定底神学。

《吕氏春秋·长见篇》：

吕太公望封于齐，周公旦封于鲁，二君相谓曰：“何以治

国”？太公曰：“尊贤上功”。周公曰：“亲亲上功”。太公曰：“鲁自此削矣”；周公曰：“鲁虽弱，有齐者必非吕氏矣”。

这一段故事，并见于《韩诗外传·十》及《淮南子·齐俗训》。太公知道鲁之必削，周公知道有齐者，必非吕氏，以后都成事实，刘安以为这是太公和周公底长见；这“长见”就是《易》所说“神以知来”底神。这是人底事，从事象事理的存在情况而推见其所限定底事，不是不可知底天神的事。

王充《论衡·实知篇》亦提及这一段故事：

周公治鲁，太公知其后世当有削弱之患；太公治齐，周公睹其后世当有劫弑之祸；见法术之极，睹祸乱之前矣。

王充对周公和太公的长见，神而不以为神；他以为这是他们能见得法术之极，所以能睹到祸乱之前，他以为这是“实知”，有论理根据的，亦有存在根据的；而不是今天神学家所说底不可思议的知。所以，他又说：

鲁侯老，太子弱，次室之女，倚柱而啸。由老弱之征，见败乱之兆也。妇人之知，尚能推类以见方来，况圣人君子才高知明者乎！

案兆察迹，推原事类。春秋之时，卿大夫相与会遇，见动作之变，听言谈之诡，善则明吉祥之福，恶则虞凶妖之祸；明福虞祸，远图未然，无神怪之知，皆由兆类。

他提出“推类以见方来”，他又说，“审兆察类”，“无神怪之知皆由兆类”。这推类和察类，就是知来底论理根据和存在根据。是可知的，不是不可知的，但亦不是“神怪之知”。

这在《易》家说来：

牝马地类。（《坤·彖传》）

天与火同人，君子以类族辨物。（《同人·大象传》）

万物睽而其事类也。（《睽·彖传》）

方以类聚。（《系辞传》）

以类万物之情。（《系辞传》）

其取类也大。（《系辞传》）

否泰，反其类也。（《杂卦传》）

于稽其类，其衰世之意邪。（《系辞传》）

他们提出这“类”字，在认识论上应该就是类概念Genus一类底东西。认识就是判断，而判断即为概念所构成。由于前提的两概念底关连，然后获得一个新的概念底判断。所以推理作用的判断，就是由已知而求出未知。《易》家说：

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

这“引伸”，就是推理作用，“触类而长之”，就是由于前提的两概念底关连，而引伸出一个新的判断；“天下之能事”，亦就是如此而止。他们又说：

过此以往，未之或知也。

未来的事，是可知的；但是超过这样的作用，是没有法子知道的。《易》底所谓“知来”，应该作如是解说，才是正解。王充说：“可知之事者，思虑所能见也”。就是说，一切可知之事，都是由思虑的认识作用而来，这是《易》的知来底注脚。

《易》家说：

《易》有圣人之道四焉。以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

这是圣人对于《易》的大用，卜筮亦是四种大用之一。《易》家盛赞这卜筮：

定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

蓍之德，圆而神；卦之德，方以知。

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍。

所以有时就称这蓍龟为“神物”。我常说，《易》有两个时代的《易》，有宗教的《易》，有形而上的和实证的《易》。换句话说，有神权时代的《易》，有人权时代的《易》。解决难事的权，操

之于神，谓之神权；操之于人自己，谓之人权。在神权时代，这蓍龟是有它的大用的，《易》家说：

明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。神权时代的人，不能解决一个问题底时候，这神物可以在“民用”之前发生神的作用的。但到了人权时代，虽然用这神物，但是神参加一半，人自己亦参加一半，我们看穆姜的一段话^③：

穆姜薨于东宫，始往而筮之，遇《艮》之八^{三三三}。

史曰：是谓《艮》之《随》^{三三三}；随其出也！君必速出！

姜曰：亡。是于《周易》曰，“随，元亨利贞，无咎。元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，固不可诬也；是以虽随无咎。今我妇人而与于乱；固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可谓利；弃位而姦，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。

蓍龟这个神物，虽然告诉穆姜“随，元亨利贞，无咎”。但是，她自以为“我则取恶，能无咎乎”？她对于她自己的前途，极度悲观，她没有采取蓍龟这个意见，而是自己完全用人事的存在情况，照常理，断定她自己的命运，已经陷于绝境。到后来，她被季孙行父幽困而死，她还是有她的聪明的。

穆姜请教了蓍龟，蓍龟告诉她的正面，她却从反面看，反而对了。所以我说，蓍龟参加了一半，她自己亦参加了一半。还有，就以自己为蓍龟，完全靠他自己的“知高才明”，而料事如神，不爽铢黍。《春秋左氏》襄二十八年传记下了郑游吉的一段话：

蔡侯之如晋也，郑伯使游吉如楚；及汉，楚人还之，曰：“宋之盟，君实亲辱。今吾子来，寡君谓吾子姑还，吾将使驷奔问诸晋而以告”。

子太叔归，复命；告子展曰：“楚子将死矣！不修其政德，而贪昧于诸侯以逞其欲；欲久，得乎？《周易》有之，在《复》三三之《颐》三三曰，“迷复凶”。其楚子之谓乎！欲复其愿而弃其本，复归无所，是谓“迷复”；能无凶乎？”

游吉没有请教蓍龟，他只是征引了《复》上六爻辞“迷复凶”，根据“欲复其愿而弃其本”底理论，断定楚子将死。他在鲁襄公二十八年八月说底话，而楚子昭于同年十月，果然死去，这不能不说是料事如神知高才明了。

由于穆姜和游吉底两段故事——其实，此事类尽多，这里不具征引——《易》到了春秋时代，完全进入实证的《易》，人权的《易》，不复是宗教的，亦不复是形而上的，道理说来，娓娓动听，丝丝入扣，没有一句话不是实在的，可捉摸的。《易》家说底神以知来，应该作如是看，才是正解。一般人，容易把《易》当“神物”看，所以，我在这里特别阐明，要想把《易》从神圣的世界，拉回到人的世界。

①参阅马浮著《宜山泰和会语合刻·楷定国学名义篇》页八——十

一，民国二十九年七月四川嘉定留润斋刻本。

②见《史记·太史公自序》。

③见《礼记·经解篇》。

④见《淮南子·泰族训》。

⑤见《春秋繁露》。

⑥见《史记·太史公自序》。

⑦参阅日本五来欣造著刘百闵译《儒教对于德国政治思想之影响》，商务民二十七年版。

⑧《连山》二卷，清马国翰《玉函山房辑佚书》。

⑨《归藏》一卷，同前。

⑩见梁启超《中国史学之成立与发展》。

- ⑪见复性书院单刻本，民国二十八年四月刊行；并见苏渊雷编《学思文粹》。
- ⑫参阅美梯利Frank Thilly著陈正谟译《西洋哲学史》（A History of Philosophy）第九篇第一章第五节《知识之演进》，页五六七，民国二十五年商务本。
- ⑬见《汉书·艺文志》。
- ⑭见《朱子大全》。
- ⑮杜预治《春秋左氏传》，谓：“专修丘明之传以释经，经之条贯，必出于传；传之义例，总归于凡。”以“凡五十”为周公旧法，史书旧章。
- ⑯海德格Martin Heidegger（一八八九——）为德国当代的哲学家，提倡存在哲学，主张生的本质，从“关心”Sorge上发见。其重要的著作，为Sein und Zeit 1927; Kant und das problem der Metaphysik 1929,本文见柴熙著《认识论》页三四四，商务民国三十八年四月初版。
- ⑰见《泰·彖传》。
- ⑱段玉裁《说文解字注》三十卷，经韵楼本，商务国学基本丛书本。
- ⑲王筠《说文解字句读》三十卷，《补正》三十卷，四川尊经书局刻本。
- ⑳孔广居《说文疑疑》二卷，清嘉庆原刻本。
- ㉑朱骏声《说文通训定声》十八卷，临啸阁刻本。
- ㉒张文虎《舒艺堂随笔》，清光绪八年刻本，本文见丁福保《说文诂林》牛部物字引文。
- ㉓见严可均《说文校议》。
- ㉔见《韩非子·解老篇》。
- ㉕见《观物外篇》。
- ㉖见《朱子语类》。
- ㉗见《二程语录》。

②⑧并见《朱子大全集·易取象于物辨》。

②⑨见刘师培《经学教科书》。

③⑩见《朱子语类·易纲领》。

③⑪同前。

③⑫见柴熙《认识论》所引，页一六一。

③⑬此见周敦颐《太极图说》，本人别有未刊稿《人极论》，《易的实践方法论》，说明周子的人极说，上承《易·系辞传》的不传之学。

③⑭见《春秋左氏》襄九年传。

《易经》中的辩证法及唯物主义因素

汤 鹤 逸

近来西欧一些资产阶级学者研究中国哲学，多认为中国古代哲学只偏于政治哲学及伦理哲学方面的研究，而关于哲学或宇宙观，很少发见，远不如西洋的展达。以故：他们虽偶尔论到中国哲学这一方面，很少有深入的研究。其实他们这种见解，完全是错误的，这不但歪曲了中国哲学发展的过程，并且不明了中国哲学的本质。不知中国哲学发展的过程，也是和古代希腊一样，随着社会史的发展过程，先有关于自然哲学或宇宙观的见解，而后才派生出关于人生及政治的见解。中国古代的《易经》，就是最确实的证据。《易经》不仅是蕴藏着中国古代关于自然哲学及宇宙观有一整套的见解，并且是一部素朴的唯物主义。关于辩证法的发展也是若干重要的发见。近来除郭沫若先生有所发见外，国内一般学术界，也很少有人注意。实不能不说是数典忘祖。

至于《易经》所以不易惹人注意的原因，也自有它的客观因素存在，最重要的客观因素，就是自汉以来，一些反动的唯心主义注《易》家，仅凭他们主观的唯心主义见解，对《易》加上许多曲解或误解，以致《易经》的真正内容，多被他们遮蔽。诚如宋儒所说：“谈《易》者，譬之如竹笼，添得一条骨子，则障了一路光明。”历代所添障碍光明的骨子，略有：①汉《易》学家京(房)焦(贛)等以迄虞翻荀勖专用阴阳五行家的看法以解《易》，添上种种“世应”、“飞伏”、“纳甲纳音”的杂说，使《易》成

* 本文原载《人文科学杂志》一九五七年第一期。

为阴阳家言或江湖术士的方书。②三国王弼虽一扫自汉以来的杂说，但援用道家言，以“无”为《易》的本质。仍未脱唯心主义的见解。③至陈抟、邵康节一派更用道士一流的见解，虚造出先天图说、太极图说或皇极经世数等等使《易》成预断世运的预言书。④宋程颐、程颢及朱熹一派，虽能注重《易》理，专作义理上的分析，但所谓义理仍是反动儒家一套理气杂揉的义理，《易》反成为儒家的注脚。我认为要明了《易经》的本质或真相，须先把这些乌烟瘴气的见解，彻底扫清，才于《易经》，可拨开云雾而见青天，显出它的本来面目。其次是《易经》成书，原不是一个时代或几个人所著成，乃是经过若干年代及若干人，层层累积起来的著述，若不详循它的时代发展的顺序，而分析划清它们间的界线，它的本质上的发展及它的内容上的变迁，也是无从明了及把握。本篇系本上述原则，个人一点研究心得，兹为撮要分论于次：

一、八卦取象的由来及二元论的宇宙观之成立

易经基础的成立，是建立在八卦的基础上边。我们想明了《易经》的本质，自须先究明八卦成立的由来。八卦是根据甚么成立的？据《易经》自身的说法，是根据“象”成立的。象又是甚么？胡适在他所著《中国哲学史大纲》，认为“象”是和客观唯心主义者柏拉图所说的原象（Idea）或观念一样，是超乎现象一种先验的（Transcendental）存在，他这种反动唯心主义者的见解，与《易经》所说的象，也是完全相反的。《易经》对八卦所取的“象”原有很明白的说明。如《系辞上》二：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是，始作八卦。……”

又《系辞上》十二：“圣人有以见天下之至赜（郑玄注

蹟当为动)而拟其形容,象其物宜,故谓之象。”

可见八卦的取象,是由于仰观天,俯察地,近取诸身,远取诸物,实践上观察种种自然现象,所得来的东西,所谓拟诸形容,象其物宜,也就是说取象的过程先从其形态,得着感性上的认识再进到理性上的认识深入其本质(物宜)所得来的实象。

又《系辞上》一更有较进一步具体的说明:“在天成象,在地成形。”《易疏》:“谓悬象日月星辰也。”

又《系辞上》十一:“悬象著明,莫大乎日月。”又十一:“见乃谓之象。”

《系辞下》一:“象也者像此者也。”《易疏》:“言象此物之形状也。”

象既属可以见的东西,自属客观实在的自然现象,自不是甚么超乎现象的存在。

八卦取象的由来,既属由实践上观察具体的自然现象得来,而八卦具体的象,又属天地火山泽风雷等八种自然现象,它所含的意义,实耐我们后人的寻味。黑格尔《哲学史讲演录》论《易经》哲学也以八卦为具体的现象未经过概念化,是不无理由的。至于为什么单取象于上述八种具体现象,据冯芝生(友兰)教授的解释,以为:宇宙间最大者为天地,天上最惹人注意者为日月,地下最惹人注意者为山泽,人生之最切用者为水火。因其切用,故取象以画八卦。所见固有道理。可惜尚缺少进一步的说明,若仅说惹人注意或于人生切要,那么惹人注意及切要于人生的,实不仅以上八种,而独取象于上八种,实有它的社会意义。它的社会意义所在,我认为系由狩猎时代或牧畜社会初发展到初期农业社会的产物。我们试看一部《易经》,其中关于动植物名称的记载,就可证明。《易经》的每一卦,差不多都有鸟兽名,如《乾》卦的“龙”、《坤》卦的“牝马”以及《大壮》卦的“羝羊触藩”,《大畜》的“豮豕之牙”,《晋》卦的“晋如鼫鼠”,《解》卦的

“田（田猎）获三狐”，又《解》卦的“公用射隼于高墉之上”，鸟兽名一共有二十余种之多；鱼类只有《中孚》卦的“豚鱼吉”，《姤》卦的“包有鱼”，《井》卦的“井谷射鲋”（可见当时尚无网）；而关于农业的，则只有《无妄》卦六二爻辞“不耕获，不菑畲”（治田），《离》卦《彖辞》的“百谷草木丽乎土”以及后来《系辞》的“神农氏始作耒耜”两四处记载。鸟兽名的记载这么多，农业生产的记载这么少，可证当时的社会情形，实为甫由狩猎或牧畜社会初发展到初期农业社会，也可说是在狩猎或牧畜社会的基础上，农业才开始发展。以上八种自然现象，皆于农业生产最关切要。天空的日月风雷，地上的水火山泽，没有一种不是直接影响于农业生产。风调雨顺，寒温以时，则有益于种植。晴多则旱，雨多则潦，则有害于收成。山可以供燃料与木材，泽可以供灌溉及水草，而山崩泽溢，烈风暴雨，甚至给人民以灾祸。八种中若缺乏一种，农产便发生影响。清赵翼论《易》（见《陔余丛考》）以为“坎是水，兑为泽，泽也是水，未免重复，其理殊不可解。”不知这正象征着初期农业社会的特色，初期农业社会人民，知识初开，原没有象后人一样精密的科学头脑，只见水于农业有关，而泽可储水灌溉，更于农业有关，遂不惜重举，以表重视。可知八卦始画，原为初期农业社会服务，具有实用的意义。兹姑不论八卦原来是否属于象形文字，从上述看来，要为反映初期农民一般为农业上生产实践的要求，故特取象于农业极有关系的八种自然现象，画成八卦，用以加强人民的注意及记忆。诚如后来《说卦》所说：“动万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫燥乎火；说（悦）万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终始万物者，莫盛乎艮。”可谓最能说明八种自然现象，对于农业的需要。又从人与自然关系说，也可说是原始人民对自然斗争，开初获得胜利的结果，使他们渐明了天地日月风雷等自然现象，不是有甚么神或超自然的真宰在那里支配，而只不过是客观存在的自然现象，并没有甚

么难知的神秘存在。《易·系辞》所谓“易则易知”，就是说八卦始画，原本自然现象。自然现象摆在人的面前，并没有甚么难知的道理。

又八卦除上述于农业生产有切要关系外。据次引各种载籍所说，于当时男女关系的正常化，也至有关系。如《陆贾新语》：“先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道，民始开悟，知有父子之亲。……”《白虎通》：“古之时……民人但知其母，不知其父，于是伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇，正五行，始定人道画八卦以治下。”又三国谯周《古史考》：“伏羲制嫁娶以俪皮为礼。”（见《史记索隐》所引）证以《易经》爻词中屡有“匪寇婚媾”的记载，当时尚有掠夺婚姻存在，使男女关系，化为正常，亦实有必要。八卦以“一”象男，以“--”象女，含有男女象征，以为教化之用。上引汉儒所说，固不无理由。即就男女关系而言，也是含有社会的意义。

八卦所取的象，主要的既属取自农业至关切要的八种自然现象，而这八种自然现象又全是对立的存在，如天上地下，山高泽低，水火不相入，雷风相搏。因这种对立，渐使初民感着自然现象间有两种不同的因素支配其间。于是在这种直观上渐孕育着阴阳二因素的见解。

阴阳二因素的根据，起初并不是完全根据阴阳的二元。我们试看卦爻辞，其中并找不出阴阳字样，卦中也只有泰否二卦。甚至也没有刚柔二字，后来到《象》、《象辞》、《文言》，多数还是以刚柔二爻的变化，作判断每卦或每爻的基础。如《乾》卦《文言》：“大哉乾乎，刚健中正。”《坤》卦《文言》：“坤至柔而动也刚。”《蒙》卦九二《象辞》：“子克家，刚柔相接也。”《需》卦《象辞》：“刚健而不陷。”等等，几乎每一卦都有刚柔二字。而用阴阳的，只有《乾》卦初九《象辞》：“潜龙勿用，阳在下也。”《坤》卦初六《象辞》：“履霜坚冰，阴始凝也。”《文言》：“阴疑于阳必

战。”《泰》卦《彖辞》：“内阳而外阴。”《否》卦《彖辞》：“内阴而外阳。”到《系辞》、《说卦》，刚柔二字始少见而才大谈阴阳。可证《易经》中二元论的发展，实先发见刚柔的二元，而后才发展到阴阳的二元。

至何以由多元发展到二元的过程？若仅从思想发展的过程说：当然是因当时的人民，他们由生产实践上经验前述天地水火风雷等自然现象，全是对立的或互相矛盾的，反观自身，也有男女的不同以至奇偶的相对，昼夜的递换，屈信（伸）的交替，明暗的相背，动静的交错，无不两两相峙。结果：遂致使他们渐觉得支配这些自然现象的里面，必有共通的两种不同的因素，在其间起着支配或杠杆作用。起初认是刚柔。继又觉得刚柔，还是属于现象，没有抓着本质。最后又发见山有背阴一面和向阳的一面，^①以及男女生殖器官，一辟一阖，归纳起来，遂不觉豁然大悟，始认识了支配自然界一切现象的共通因素，不外乎阴阳二元。

理论的来源，固如上述。而所以促成这种理论的，也自有它的社会根源。试看西洋哲学发展史的过程，凡二元论的产生，多是产自阶级社会，如笛卡尔的二元论，系产在资产阶级的社会。中国也不能例外。也自产生在阶级社会的基础上边。

著述《易经》的时代，据爻辞中所记社会事实的证明，已早是阶级社会，并且是奴隶社会。兹就《易经》中所有的资料，就可证明：

①君臣对立的阶级已经存在。《旅》卦六三爻辞：“不及其君遇其臣。”《象辞》解为：“不及其君，不可过也。”就是说君高在上，不可随便往过。

②上下贵贱阶级的区别划分很严。《屯》卦初九《象辞》：“以贵下贱，大得民也。”《比》卦《彖辞》：“比辅也，下顺从也。”《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”

③已有帝王的统治阶级。《履》卦《彖辞》：“履帝位而不疚，

光明也。”《随》卦上六爻辞：“王用享于岐山。”《益》卦《彖辞》：“王用享于帝。”《萃》卦《彖辞》：“王假有庙，致孝享也。”既有帝王，并有宗庙。

④奴隶制已经存在。《遯》卦九三爻辞：“畜（蓄）臣妾吉。”《旅》卦九三爻辞：“丧其童仆厉。”据甲骨文证明童仆也系奴隶。有奴隶当然有奴隶主存在。

《易》自爻辞著述时代起，既属奴隶社会，而这种阶级社会的存在，后来《易·系辞》著述时代，更给它以一种理论的基础，想叫它成为合理化。如前引《系辞》第一章就说：“卑高以陈，贵贱位矣。”致使后来注《易》者谓《易》有三义，其第三义所谓“不易”就是认“贵高贱卑，君南面臣北面、父坐子伏”，为永远不易的道理，用以麻醉人民的阶级意识，缓和阶级的对抗，来维持统治阶级的威权。人民生活在这种阶级对立的社会环境下边，日子久了，习为故常，又看到宇宙间事事物物也有二元对立的存在，在他们思想上更足促成对立的二元论的发展。

无论那种民族，凡生活在阶级社会下边，因受着阶级对立的反映，他们的思想或意识形态，每深印着阶级的烙印，如印度古代有四种阶级存在，佛教便把所谓“禅”分为初禅二禅三——四禅四种阶段。日本在唐代以来政府官阶分九等（平安朝），围棋也随着分一段至九段。要皆为当时阶级社会所反映。中国阴阳对立的二元论，也自属具有这同样的阶级根源。

二、由阴阳二因素向辩证法的一元论的发展

《易经》中所含阴阳的思想，系先由刚柔而发展到阴阳，而阴阳的见解，实至《系辞》时代始得着显著的发展。上已述及。它的本质，如《系辞上》二，说得很明白：

“乾坤（阴阳）其《易》之蕴耶！乾坤成列而《易》立乎

其中矣，乾坤毁则无以见《易》。《易》不可见，则乾坤或乎息矣。

又：“乾坤其《易》之门耶！乾，阳物也，坤，阴物也，阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰（自然结构）以通神明（自然造化）之德（本质）。 ”

至于根据甚么，认宇宙的本体，是成自阴阳的二元？《易经》上也有具体的证明。除前述八卦所代表的八种自然现象，都是对立的存在，——如天上地下，山高泽低，雷风相薄，水火不相入外，更就其他自然现象，也有所征证，如：

①天地（见上）

②刚柔（见《彖象辞》）

③动静《系辞》：“动静有常，刚柔断矣。”

④男女（同上）：“乾道成男，坤道成女。”

⑤日月（同上）：“阴阳之义配日月。”又《系辞》：“四时悬象，莫大乎日月。”“日月运行一寒一暑。”

⑥昼夜（同上）：“刚柔者昼夜之象也。”又“通乎昼夜之道而知。”

⑦开阖，翕辟（同上）：“阖户谓之坤，辟户谓之乾。”又“夫乾其静也专，其动也直。夫坤其静也翕，其动也辟。”

⑧奇偶（同上）：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。”

⑨健顺（同上）：“夫乾其天下之至健也。……夫坤其天下之至静也。”

⑩阳为乾，“乾为龙”（爻辞）。《说卦》：“乾为天、圜、君、父、金、玉、寒冰、大赤、良马、老马、瘠马、驳马、木果。”

阴为坤，为牝马（见卦辞）。《说卦》：“为地、母、布、釜、吝嗇、均、子母牛、大舆、文、罪、柄、黑色。”

综上所述《易经》中所说的阴阳的本质及其表象，盖认一切

现象，都不是自无而有，都是生自阴阳二元的实体。阴阳为宇宙的本质，由此本质，始产生一切自然及人生现象。若分析来讲，我们应特加注意的，有次列各点：1. 阴阳是宇宙的本质，有此本质，才生一切自然现象。2. 自然的本质，由此阴阳二因素表象出来。3. 阴阳即本体的两面，本体即阴阳的统一。4. 阴阳既为宇宙的本体或本质，所以没有阴阳也就没有宇宙。5. 易理的成立即根据这阴阳的本质，若阴阳停止运动，不但无以见《易》，宇宙也自同时停止运动。

最后还有一个问题，就是这阴阳二元的本质，究竟唯物？还是唯心？

我对此问题，可肯定答复是唯物。照以上历述《易经》理论发展的顺序，是先有八卦的多元而后始发展到阴阳的二元。八卦既系取象于八种自然现象，而根据八卦所产生的阴阳，照一般逻辑的推论，大前题既属取象于自然现象，其小前题自属由大前题所派生，当然也自属取象于自然现象。并且《系辞下》六已明白指出：“乾，阳物也，坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体。”阴阳是物，且有体积。又同上《下》九：“《易》之为书，原始要终以为质也。六爻相杂，唯其时物也。”更指出《易》是质实的理论，所有六爻相杂，均系取象于当时实在的事物。

此外，还找出一个确证，如：

《咸》卦《彖辞》：“咸感也，柔下而刚上，二气感应以相与。”可知在《彖辞》著述时代，已认刚柔（阴阳）为气体。此不特可证明，《易经》所说的阴阳气体物质，并可藉以考出后来《易》学家阴阳二气说，也实根据于此。


这虽然是一种素朴的唯物主义的见解，但已于阴阳对立中，渐呈露出较有系统的辩证法的发展。它的辩证法的内容，较之希腊古代的辩证法不特多所暗合，且有超过他们的地方，这在世界哲学史上，实不能不说是一种天才的发觉。

后来《易·系辞》的作者也很想将此阴阳二因素的看法，提高到思辨哲学的高度，如《系辞上》一：“乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从，易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大。”所谓乾以易（变易）知云云，系谓乾以变易故易（容易）知。因它不断变易，故上下无常，刚柔相易，宇宙间一切现象，皆可互变，故彼此间皆有亲密的联系，故可亲。因可亲故可久，系谓宇宙间一切现象虽变化无常，而此变化的原则，却是永久存在，从时间上说，即于时间上可以无限的延长。坤以简能云云，系谓坤只有资生万物（见坤卦辞）的潜能故简，有此简能，故万物皆可从之以资生，资生以后，则所伏潜能，皆得发挥，故有功。有功故可大，即谓资生不已，质与量的范围，皆得日益扩大。从空间说，也就是在空间上，可以无限的扩大。可惜只推论到久与大的阶段为止，再未进对客观现象，有更进一步的认识。

《易经》这种阴阳二因素的看法到后来的象辞及系辞著述时代便发展为一元，用一元的“天”或“太极”来统一阴阳。于是遂渐发展为天的太极的一元论。

甲、《易经》中辩证法的发展

（1）《易经》的根本思想原以阴阳的运动与变化，作它宇宙观的基础。并以所以有运动变化，不是由于外力，而是由于阴阳自身内在的相推相摩，这种相摩相推，永久继续永不停止。

汉以后有些较进步的《易》学家，多以为《易》的精神，是在究明一切事物变化的道理，所谓《易》有三义，其第二义，就是“变易”。如许慎《说文解字》，释易字为析易（蜥蜴）。据宋杨诚斋、清黄宗炎（黎洲之弟）均以：“易系取象于蜥蜴，蜥蜴其色一时一变，一日十二时变十二色。因其倏忽变易逐假借为移易改易之用  之文，系象其一首四足之形。”可证《易经》所以得名，也系因其为研究变易之书。我们试就《易》中思想略加分析，不就可证明。

如《系辞下》八：“《易》之为书不可远（远离），为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”

又《系辞上》九：“圣人有以见天下之动而观其会通。”又“以动者观其变。”又“知变化之道者，其知神（自然造化）之所为乎。”

又《系辞上》十：“参伍其变，错综其数，通其变遂成天下之文；极其数遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。”

又《系辞上》十一：“是故阖（闭）户谓之坤，辟（开）户谓之乾：一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”

综上所述，可见《易经》的宇宙观的根本看法，是抓住变与动的两要点，来做它说明宇宙间一切现象的基础。所以认自然界一切现象，没有永久固定不变的东西，都是在流转变化的新陈代谢的状态之中。所说“为道屡迁，变动不居，上下无常，刚柔相易。”尤值得注意，也就是说一切现象，既没有常住不变的可能，所以以上也可变为下，刚也可变为柔，总是不断变化不断革新，决没有固定不变的典则（典要）。所说往来不穷，就是变动没有穷尽。人只有观察体会这种客观存在的阴阳变化现象及其发展变化的特征，才可以正确地认识世界。

《易经》这种看法，可说已接近认识到斯大林所说的辩证法的第一特征②。恩格斯曾指出运动为物质存在的形式，为物质固有的属性。在述《易》者的当时，而能对物质固有的属性，有所认识，实不能不说是素朴的天才发现。至于为甚么而有运动变化？述《易》者也有所认识，如《系上》一所说：“刚柔相摩，八卦相荡。”又《系辞上》二所说：“刚柔相推而生变化。”其认变动的由来，由于刚柔（阴阳）两者本身的相推相荡而生。并不是来自外部的力量。很与希腊古代伊阿尼亚派安纳西米尼斯认宇宙现象稀化与凝集作用，由于气体内在的大力一点，颇为接近。而较之

恩比多立的“力由外来说”，确属向前迈进了一大步。

(2)《易》已渐认识自然现象不是孤立的而是彼此互相联系，互相依赖互相制约。^③

《易》认自然界一切现象所以不是孤立的，系因它的总枢机，都是由于二元彼此对立而又互相联系。如：

《系辞上》一：“刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”

又同传《上》二：“刚柔相推而生变化……进退之象也。”

刚柔阴阳，彼此虽是对立，它们彼此间又因相推相摩，而能发生变化，阳可以变为阴，阴可以变为阳，彼此又互相联系，日月虽有昼夜相异，而昼夜相联以成岁，寒暑虽有冬夏不同，而冬夏转易以成季，男女性虽有别，而“男女构精，万物化生”。（见《系辞》）

又《系辞下》一：“刚柔者立本者也。变通者，趣时也者。”

更进一步认识所以促成阴阳间变化的联系，与时间进展也有密切联系。也即随时间进展，变化也为之同时进展。

又《系辞下》五：“日往则月来，月往则日来。日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”

不但可作以上解释的注脚，且相推即示其内部彼此互相联系互相依赖。有往必有来有来必有往，而其必然性，也即示其内部互相制约。

又因其彼此互相联系，所以彼此才可以互相转化，前举“上下无常，刚柔互易，”即认自然界一切现象，凡发展到了一定程度，彼此可以互易，所以才有“无常”与“相易。”

《易》关于事物间互相联系互相制约的见解，可谓已渐接近辩证法的核心问题。可惜关于甚么是最根本最本质的联系？如列宁所说的最本质的联系是普遍规律性一点，在著《易》者当时除知道阴阳相推的规律外，别无所知。^④

(3)《易》已渐认识一切现象发展变化的过程，不是甚么简单增长的过程，而也是由细小不显露的变化，进到显露的根本的变化。也即由数的变化进到质的变化。⑤

《坤》卦初六爻辞：“履霜坚冰至”，《象辞》释为：“履霜坚冰至，阴始凝也。”《文言》更推及人事：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故也，其所由来者渐矣！由辩（辩识）之不早辩也。《易》曰：“履霜坚冰至，盖言顺也。”所谓顺系指由微而显，由来已渐的顺序。也即言霜之变由露，露之变由水，由水而露，由露而霜以至坚冰，原由渐变以至突变，也即由量变以至质变。结果遂至由液体变为固体，推之人事，也无不然。

又《系辞下》五：“几者动之微。”又“君子其知几乎！”

以为能察知变动的几微，才可以知道变动的由来。

此外，卦爻的变化，内中也含有关于现象变化发展的过程，同是由微而著的道理，如阳盛极则渐变为阴，则由《乾》(☰)而《姤》(䷫)。反之阴盛极则由《坤》(☷)渐变而《复》(䷗)。其间的变，也是由渐变以至突变。

(4)阴阳何以有变化，由于阴阳内在对立面的矛盾。有矛盾所以有斗争，有斗争所以有变化。变化的结果，总是新的战胜旧的，新的起而代兴。⑥

《易经》中说到变化，没有不联系到对立和斗争。由刚柔相摩，八卦相荡，说到阳开阴阖，更推到天地定位，山泽高低，雷风相薄，（迫斗）水火不相射（入或厌）以至男女上下，都是说明有对立必有斗争。

易经中并有很多实例，如《坤》上六爻辞：“龙战于野，其血玄黄。”《文言》释为：“阴疑（拟）于阳（或钧敌于阳）必战，为其嫌于无阳也。”郑玄注本，作为其嫌于阳也。（以嫌为嫌）又《屯》卦《象辞》：“刚柔始交（战）而难（去声）生。”就是指的阴阳对立斗争的开始。

更进《易经》的思想发展，也似知道唯有克服这种内在的矛盾，才是发展的基础或源泉。如《系上》二：“穷则变，变则通。”就是说对立矛盾的发展，若达到极点，终有走不通的时候，故必至于穷。要想不穷，只有克服对立的矛盾，改变了情况以后，才能打通矛盾的僵局，得着“山穷水复疑无路，柳暗花明又一村”新的境界。又：“往来不穷谓之通。”穷无已时，求通也就没有已时。

次似也知道克服矛盾以后，总是旧的为新的所战败以致消灭。如《系辞下》三：“往者屈也，来者信（伸）也。”即新的由发展而伸长，旧的由过去而屈伏。又关于辩证法中对立面的统一原则《易》似也有所认识，诚如宋魏了翁在《周易要义》所说：“《说卦》三既言水火不相入，雷风相薄，而《说卦》六又言水火相逮，雷风不相悖。盖言水火虽不相入而相逮及，雷风虽相薄而不相悖逆，山泽虽相悬而能通气，然后能行变化，而尽成万物。”又：述《易》者又似想更进将此统一原则应用到思维方面，如《系辞下》四：“天下何思何虑，天同归而殊途，一致而百虑。”可惜仅停止在这个阶段。它说阴阳对立由于彼此矛盾而矛盾，是内在的矛盾。这是正确的，也与辩证法合。惟未再向前发展，既未推及到社会现象也没有进而追求矛盾所以发生的原因，所以仅止于素朴的自发的辩证。这里有一问题，如《复》卦《彖辞》：“反复其道，七日来复，天行也……复其见天地之心乎！”又《泰》卦《彖辞》：“无往不复，天地际也。”照历来的解释，所谓“天行”、“复其见天地之心”，系认无往不复，为自然现象自身所存的一定规律，自然的本质。又如后来到《序卦》就重卦卦象的发展，更有进一步的说明，如论：“履而泰，然后安，故受之以《泰》。泰者通也。物不可以终通，故受之以《否》。物不可终否，故受之以《同人》……剥者尽也。物不可终尽，剥穷上反下，故受之以《复》。”皆含有盛极必衰，衰极必复的道理。

有的哲学史家以为《易经》中“复”的说法，是堕入古代的

循环论，愚意不然。理由是：第一《易》曾说：“生生之谓易，”据最近苏联专家杨兴顺所著《论中国哲学史中唯物主义传统》以为系指“此永恒的世界，永恒在运动中，经常产生新的物和现象。”⑦朱熹注：也以“阴生阳，阳生阴，其变化无穷。”既是变化无穷，经常能产生新的，自不是复返原处的循环。其次：前引“穷则变，变则通”以及“往来不穷谓之通”若只是循环复返到原处，则只是机械运动，又何必要“化而裁之存乎变，推而行之存乎通。”（《系辞上》十二）所谓“化裁”，所谓“推行”，都是指用人力化裁推行，去克服矛盾，推进变化而言。再次：六十四卦所以以水火《未济》卦终，也系明示水火（阴阳）的对立，是自然界普遍现象，有矛盾必有斗争，永远没有停止，并不是向后转的循环，而是向前进的上升的发展。更进而推论到实践革命的意义，如《革》卦《彖辞》：“天地革而四时成，汤武革命，应乎天而顺乎人，革之时义大矣哉！”革命二字，见于文字，实始于此。

（5）已认识存在于自然现象间阴阳变化的规律，乃客观存在有一定秩序的规律，非人力所可创造或改变。人只能从认识而掌握，进而利用。⑧

反动的唯心主义哲学家常否认自然界及社会，存在有一定的客观规律，如德国康德法国波恩凯莱即以自然规律，是人为了认识外物方便起见而创造的符号。诚如尼古拉耶夫在所著辩证唯物主义讲义中所论。⑨

但《易》经中所说自然规律的性质，却没含有一点唯心主义的谬见。如《系辞上》八：“言天下之至赜而不可恶（厌）也，言天下之至动而不可乱也。”以自然现象虽至复杂变动，但不是毫无条理而是有一定秩序而不可乱。所以“天地以顺动，故日月不违（错违）而四时不忒。”（《豫·彖辞》郑玄注：“忒，差也。”）更进认这种规律是恒久存在；所以能恒久存在，实由于不断变化而有新陈代谢。故《恒》卦《彖辞》：“天地之道恒久而不已者也。”不

说天地而说天地之道，就是说天地的存在的规律，是恒久不已。所以又接着说：“利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，……观其所恒而天地万物之情得矣，”此外：并以《易经》所说关于人事的道理，也系根据上述天地万物间的自然存在的规律，故称：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道，是故知幽明之故，死生之说……与天地相似故不违，（故不致违背）知周乎万物而道济天下故不过。”

所以更进而可据以制造生产工具，以利民用，如《系下》一所举制耒耜盖取诸《益》，制杵臼盖取诸《小过》，制弧矢盖取诸《睽》，制舟楫盖取诸《涣》等等，皆系言由认识了自然规律以后，由认识而掌握，由掌握而利用，利用以创造生产工具，提高人民的生活。

最后还有一点，值得我们注意的，即认这种自然规律，不是不可知的。如《系上》一：“乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从。”又“易简而天下之理得矣。”所谓易知易从，即指《易》理不过是关于客观存在阴阳变化的大道理，并没有甚么神秘难知。唯不能认识这种规律或道理，才仁者见之谓之仁，知（智）者见之谓之知，百姓日用而不知。但既已认识，自然“与天地相似，故不违。”（《系辞上》五及《上》三）

以上所述《易经》关于辩证法的发见，虽有若干的看法，是合乎辩证法的规律。但始终是站在素朴的唯物主义的立场，只能说是一种直观的自发的发见，自谈不到对辩证法有深刻的认识，说它已抓住了辩证法的本质。如它对对立面的斗争，只谈到阴疑于阳必战，刚柔始交而难生，及雷风相薄，水火不相入，只涉及斗争的现象，并未找出斗争的本质。并且只就几种单纯的自然现象立论，并未深入到其他复杂现象。至于对立面的统一，只见到由太极而统两仪，由两仪而统四象……，只就宇宙产生的顺序，作一种轮廓的说明。这虽然在古代是一种唯物主义最重要发见。至

其间为甚么有对立而又有联系，并未有较深刻的了解。

又虽认识到“复”的道理，但至多只达到“物极必反”一种不完全的辩证法的认识，所谓剥极而复、否去泰来的阶段，虽未堕入循环论，知道“生生之谓易”及“天地之道恆久而不已。”但如恩格斯所说的“否定之否定”的实例，由种籽生出茎，茎否定了种籽，茎生出穗，穗又否定了茎，虽稍有理会，而于“否定之否定”的规律，随着历史发展的过程，它的内容，也随着越加丰富复杂，它的程度，也随着越加上升提高。因为时代所局限，并未有所理会。

至于矛盾的变化，有飞跃的过程，《易经》虽知道履霜坚冰至，由来以渐，但仅此一例，及卦爻中阳盛极而突变阴，阴盛极而突生阳，并未就其他自然现象及社会现象有所发挥。

又《易经》的宇宙观虽能认识到运动与变化，为宇宙固有的属性及根本的形式，确属一种划时代的发见。但仅停止在这个阶段，再没向前推进一步，便改变了方面，想应用所发见的这点关于自然现象的原则，作为人生伦理的规准。结果：一部《易经》，于说明自然现象的方面，仅占一小部分，而大部分，多用到寡尤免咎的人生方面。这种由自然推及于人生的论式，于某意上说，也许是哲学上一种进步现象。而中国的自然哲学及本体论，便因此深受影响，陷于停顿，述《易》者实不能免咎。

惟《易经》的辩证法中有一种特色，值得我们注意，就是始终没带有一点不可知论或先验论的杂质，如前所述。可说与西欧反动唯心主义，完全异趣，是中国古代哲学一种值得表扬的特征，值得给以较高评价的所在。

若再加以综括，就是《易经》辩证法的特质，原以具体的自然现象做基础，就具体现象加以部区及判断，并未经过高级抽象作用的概念化。它的好处，是具有一种素朴的真实，没有一点不可知论的倾向。惟因未经过抽象作用的概念化，所以逻辑性不强，

虽能揭发宇宙间阴阳对立的矛盾及转化，但到此便停止了脚步，未能深入现象的内部，再作深刻的分析及推理。结果：只适成为一种直观的自发的辩证法的发现。这不独《易经》哲学是这样，其他古代希腊的唯物主义及辩证法，也是有这种同样的缺陷。

乙、《易经》中所含思想由二元论向一元论的发展

《易》自《彖》、《象辞》著述时代起，虽才显著地以阴阳二元的唯物主义，作它的宇宙观的基础。但于此基础上已渐孕育着一元论的倾向。

其孕育的过程，可分为次述两个阶段：

(1) 天的一元观《乾》卦《彖辞》：“大哉乾元，万物资治，云行雨施，品物流行。……”王弼注：“天者，形之名也。健者用形者也。……有天之形而能永保无亏，为物之首统之者，岂非至健也哉！”朱熹注：“乾元天德之大始，故万物之生，皆资之以始也。”

天是什么？除上引注释外，《易经》著述者的看法，是：

①天由象而见《系辞》所说：“仰观象于天”又“在天成象，在地成形，变化是矣。”象既可以仰观，当然指的是日月星辰、风云雷雨等可以经验自然现象。并且认为由这些现象，可以见出宇宙变化的真象。

(2) 天是永恒存在的自然现象并且是永远在运动中没有停止的时候。《恒》卦《彖辞》：“天地之道恒久而不已者也。利有攸往，终则有始也。”所以说天地之道，就是天地所以存在，因其是永恒的现象，所以能久而不已，是因其是永久向前进展（攸往），循环而不停止（终则有始）。

③天的本质是成自阴阳的气体，由阴阳交感而后产生万物，如《说卦》：“立天地之道，曰阴与阳。”《咸》卦《彖辞》：“天地感而万物化生。”进推到“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”认一切万物的产生都由于阴阳，阴阳就是天的表现。

1)天的运动，有一定的规律。《豫》卦的《彖辞》：“天地以顺动故日月不过（错行）四时不忒。”所谓顺动，即顺着一定规律运动，因顺着一定规律运动，故日月不致错行，四时不致差违。

综上所述，《易经》中所说的天，决不是像《诗经》中所说的赏善罚恶的天或上帝的天。而是指的可以实际观察的自然现象，它的变化运动，皆具有一定的规律，并且这种变化运动的规律，是久恒存在，而没有停止（不已）的时候。它的本质，就是阴阳气体，由阴阳交感而后始产生一切万物。故天分言之则为“阴阳”。统阴阳而言之则为“天”。

可证《易经》中“天”的一元论，仍是唯物主义的一元论。

《周易》关于天的看法，取较殷代卜辞上关于信仰的纪录，可发见两者间，有一种颇有趣的对比。殷代卜辞，信神色彩非常浓厚，常认在我们头上有一种超乎现象的至上神存在，初起称为帝，后称为上帝，不但赏善罚恶司管人间的命运，也几乎是全知全能。并且祭享的名称，多至数十种，有祭天的禘祭，祭鬼神的宾祭，祭祖先的禘祭，祭祖妣的爽祭等等。而《周易》却将殷代这些迷信，涤荡无余。如前所引只认“天”为自然现象，有一定的规律一定的变化，并想用“易”（即《易经》）的一个新名词来代替“神”或“道”。郭沫若先生认为在述《易》者的看法，是“《易》等于道，道等于神，神等于《易》。”我认为所见是正确的。

至于为什么到《周易》时代，对天的观念发生这样大的变化？我认识也系因新兴于西北的农耕民族——周民族，于农业生产实践上所特有的产物。因农耕社会和牧畜社会对自然界的的关系，有一种根本上的不同，狩猎或牧畜社会，对自然的关系，不重土著，只是逐水草而居，迁徙无常。而农业社会，居有定处，依赖于自然，特为密切，如前所述天地日月，风云雷雨，水火等自然现象，皆于自身有直接影响，因有直接影响，故望晴卜雨，问暖煦寒须时时密切注意，留心观察。观察久了，遂渐渐了解了天地自然的

真象，最后遂觉得天地不是像殷人的看法一样，而是自然现象，是有规律的存在。相传周姬昌重卦，是真实的话，那么，周姬昌也遂想用人民这种反映自然的看法，用作思想的武器，从思想上来推翻殷人的上层建筑。

说到这里，又涉及《易经》著述时代的问题。兹亦须略事论证，前已言及《周易》的述作，决不是成自一个时代或几个人，乃是经过若干时代若干人层层累积起来的。八卦始画的时代，虽无从考证，但有一消极的证明，为时至早不是在殷代以前，因为殷代的卜辞，至今尚未发见有八卦字样。重卦以后的卦爻辞即使不是姬昌所作，也是出自殷末周人所作。《系辞》所说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎！”又“《易》之兴也其当殷之末世，周之盛德邪！当文王与纣之事邪！”我认为是比较可信的资料。可信的理由，是：①殷末周初是奴隶社会最发达的时代。而世界哲学发展的过程，古代唯物主义的产生，概产生在奴隶社会的基础上边。《易经》是中国古代素朴的唯物主义，当然是产自这种社会，可信者一。②以天为自然现象的见解，在殷代中叶以前是没有的，根据卜辞，可以证明。后来以民意来代表天，如所谓“天视自我民视，天听自我民听。”或以天为自然现象，如孔丘所说：“天何言哉，四时行焉百物生焉。”是自周代才始有的，可信者二。③《易·升》卦爻辞中所记“王（指文王）用享于岐山”《明夷》卦《彖辞》“以蒙大雅，文王以之。”同卦六五爻辞：“箕子之明夷。”已明记周代之事，可信者三，至于《彖》、《象辞》、《系辞》以下各传著述时代，从思想方面取较卦爻辞多不一致，且有彼此矛盾的地方，要为时代更在以后的述作。（详见本节论《易经》中一元论产生的社会根源。）

（2）太极的一元论 后到《系辞》时代始根据上述天的一元论发展到太极的一元论。《系辞上》十一：“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”

进而用太极以统一两仪（阴阳）。由两仪而生四象（四时），由四象变化而产生八卦所代表的自然现象。

太极是什么？据三国虞翻注：“太极者，太一也。”虽承认太极是太一的一元，但此太一，又是什么？并未说明。

《列子》在《天瑞篇》论宇宙发生的顺序，虽未明言太极，似为对上引《系辞》所下的解释。兹节引于次：

“昔者圣人因阴阳以统天地，夫有形者生于无形，则天地安从生。（反对有生于无的说法）故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未见气也。（浑成未见之气）太初者，气之始也。太始者，质之始也。气形质具而未相离，故曰‘浑沦’。浑沦者万物相浑沦而未相离也。……故曰‘易’也。易无形赜。（赜）‘易’变而为‘一’。”

若近人假定《列子》系出自晋代张湛伪托，是正确的话。那么与张湛同时代的人。对“太极”的见解，大都相同。

如晋顾荣的解释：“太极者，盖混沌之时，矇昧未分，日月含其辉，天地混其体，然后廓然既变，清浊乃陈。”

又晋纪瞻解释：“老氏先天之言，盖虚诞之说，非‘易’者之意也，外形既极，始生两仪。”^⑩

又《魏书》及《北史》李业兴转载梁武帝问业兴，太极是“有”是“无”？业兴答是“有”。并斥无极是玄学。^⑪（玄虚之学，略等近所谓形而上学。）

以上各人意见，要皆一致以太极为阴阳未分以前一种浑沦或浑沌未分的气体物质。太极既是浑沦未分的气体，又怎样在分离的过程中发展为阴阳的对立？《易》以为太极虽是浑沦未分的气体，因不断的运动摩擦，气遂生强弱的差别，强的为乾为天为阳，弱的为坤为地为阴，但虽是对立，而又有联系，阳极可渐变为阴，阴极可渐变为阳，（例证见后）一切卦爻的变化，都是以此为根据，到后来《淮南子》、《列子》更以气有轻重的差别，清扬者

薄靡而为天，重浊者下凝而为地（见《淮南子·天文训》），或清轻者上为天，重浊者下为地（《列子·天瑞篇》），与《易经》原意并不相背。

至这一元论产生的社会根源，当然是由于受着当时经济及政治剧烈的变化所刺激之所促成。

《易经》彖象辞等的著者，据日本本田成之以以为出自楚人馯臂子弓，¹²郭沫若先生以为出自荀卿一派，¹³虽现在未成定论，但分析《易》彖象系辞中所含思想，皆含有一种中庸主义，看来与儒家《中庸》，实有血肉相联的密切关系。《中庸》的著者，据《史记·孔子世家》系孔子之孙子思所作，是则《易经》各传的作者，似属出于子思或子思一再传弟子。子思卒年六十二，（492—431B. C.）已入于战国时代。

战国当时的社会经济情况自春秋末叶知道冶铁术后用以改进了生产工具，因之生产力得着突飞猛进的发展，生产品便渐有了剩余，为推销这种剩余生产品，商业也自随着发展。发展重发展，遂致社会的财富，便渐由分散的小商人手中集中到少数的大贾，当时如弦高、陶朱公、白圭计然、吕不韦、乌氏倮、四川的寡妇清，都是这些大贾中的代表人物。政治受了这种经济集中的影响，也自日益倾向中央集权。如七国君主皆由公（爵）而称王，更由王而称帝，至秦始皇遂促大统一的中央集权的封建制度。当时的人民，也原有一种统一的要求，因苦于封建诸侯的横征暴敛，离析分崩，也假想着若有一个统一政权，来削平群雄，也许可以减轻痛苦。虽后来叫他们失望，当时也是势逼处此。这些社会经济、政治及人事现象，反映在当时思想界，如孟子“定于一”的思想，法家尊主抑民的思想，自都属上述现象所反映的产品，最后影响到宇宙观，也觉得非有一元综领一切多元的现象，不能得着提纲挈领的说明。如《履》卦的“武人为于大君”，《系辞》的“一君而二民”，使当时没有这种现象，自不能生于这种见解。可证《易

《易》一元论的产生，实由上述种种社会现象，错综反映之所由促成，而当时统治阶级也要求有一种统一的理论，来作他们的上层建筑。于是一时趣时的学者，便极力迎合他们。我们看战国末叶至秦末汉初的学者，多抱尊天的一元论，就可证明。至于注《易》家自更不待说了。

有人以为太极一元的说法，是偏于形而上学的假定。不知形而上学的假定是指康德的物自体(Ding an sich-thig in itself)、黑格尔的绝对精神(Absolute geiste—Absolute spirit)超乎经济的假定。而太极是指浑沦一元的气体，有形质可以证验，如宇宙起源于星云，自不是形而上学的假定。

三、《易经》思想中所含 进步性的方面

(1) 《易经》中对八种自然现象的看法，取较希腊古代的对多种自然现象的看法论，实比他们进步。

希腊古代恩比多立(Impedocles 495—435 B. C.)以地水火气为万物之根。并以这些物质所以有分解及凝聚作用，是由爱和憎两种力，作用于其间。而这两力，是从物质外面而支配物质的力。而《易经》不然，以为自然界一切现象，所以有变化，是由本身内部对立的运动所产生，也即阴阳彼此相摩相荡，才产生变化，有变化才有消长现象。并且八卦以至阴阳二因素再上溯到太极的一元，都是一个气体物质的转化，所以阳极能生阴，阴极能生阳，如前所举的否极而泰，剥极而复，都是认为出于一气的盛衰，本身的递变，并不是有什么外来的力，支配其间。证以近代物理学上质力转变法则，也是相吻合的。于具有科学意义一点，实较恩氏进步。⑭

(2) 《易经》中所发见辩证法的规律，取较希腊古代希拉克利泰(Heracletus 535—399 B. C.)的辩证法，关于对立、斗

争、变化、矛盾统一的发见，多与希氏相合。也有较希氏进步的地方。希氏于对立斗争的现象，虽举出上帝是白日又是黑夜，是夏又是冬，是战争又是和平，是破坏又是创造等等实例。至于为什么有流转变化的？以为都是由于“火”的转化，原始的火变而为气，气变而为水为地，谓之向下之道。又由地而水，由水而气而火，谓之向上之道。但火为什么有变化？仍无具体说明。只说火与人生的关系，以人的死，是火离去人身，与人绝缘。人睡时感觉停止，外面的火，只能以呼吸而入，所以睡眠是半死状态。以火为外在的孤立的一种元素，与十八世纪德国斯达尔（G. E. Stahl 1660—1743）的燃素说，（Philogiston theory）犯了同样的错误。《易》则以为一切自然现象，皆由于阴阳摩荡而生，水火也是阴阳的一种表象，并不是孤立的要素（与五行说不同）在阴阳以外。于说明变化来源有一贯的见解，确较希氏有进步的地方。^⑮

（3）《易·系》所说的太极，据前引各家的解释，原为阴阳未判以前一种浑沦的气体。此与近代生物学所发见生物在雌雄性未分以前，有一浑一未分的阶段存在，极其近似。并且也类似康德及拉普拉斯天体产自星云的“星云说”。星云也是浑然未分热的气体。康德虽是唯心主义者。但星云说确是唯物主义的见解。

（4）《易》以一切自然现象变化由于摩荡的见解，也颇与近代物理学所发见自然界中的“能”移动的迹象相似。更进尤与现代电力学上的自然观，并不违背，易所谓太极变而两仪，由两仪以至产生万象，要皆不外说《易》的“能”，常在运动不停的空间，尤其是一动一静的变动而分阴阳，其理与近代电气学上的分极作用，多所暗合。如前引《序卦》所说，有天地然后有万物，其认阴阳合而生一切自然现象，取较近代电子学说主张“由阴阳两种带电粒子”，构成现代化学上所发现的一百另几种元素，由此一百另几种的元素，构成种种物质分子，也颇相似。惟电子学说，可由微积分方程式，见之实验。《易》只是以具体的现象立论，故

未能达到建立一个系统，恰似一点微明照耀着古代的自然世界。

(5) 《易》的成立，已具有较进步的天文学的基础。

据日本日下部理学博士所说“《易·系辞上》九：‘大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，卦一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后卦。乾之策二百一十有六。坤之策百四十四。凡三百有六十当期之日。’以乾为阳，以坤为阴，与现今数学上之正负同。今分一年之日数为三百六十。二百十六为阳之数。百四十四为阴之数。若此阴阳两种之数，不是出自古人偶然的支配。当然是由当时天文学上研究的结果得来。现在再从春分到秋分间——即与夏令节气相当的日数——一百八十六日，即阳的日数，从秋分至春分间——即与冬令节气相当的日数——为一百七十九日，即阴的日数。阴阳两种日数所以不相等的理由，盖为地球的轨道，不属圆形而为椭圆形，太阳又不在轨道中心，而在其一焦点。故其相差的日数，依椭圆率而定。如轨道尤近圆形，则其差尤小。尤远圆形，则其差尤大。又因地球轨道，逐年变动，则其相差的日数，也就随年代而有不同。这些皆为现代文天学既知的事实。系辞所论，多与相合。”^{①6}

(6) 《易》不取先验主义的先天思想或不可知论。

唯心主义者多以为我们认识外界事物，先有一种先于经验而存在的先验范畴或符号，以为我们认识的格式或凭藉。遂致误以意识为第一性，物质为第二性。而《易经》的思想，全和他们相反，以为一切自然现象，全产自阴阳的气体，于前所引例证外，如《易·序卦》“有天地然后有万物，盈天地之间唯万物，故受之以《屯》，（卦名）屯者盈地。屯者物之始生也，……”（《屯》为阴阳始交之卦，故为物之始生）据晋干宝注：“天地之先，圣人弗之论也，故其所法象，必自天地以还。《上系》曰：‘法象莫大乎天地。’《庄子》曰：‘六合之外，圣人存而不论。’《春秋穀梁传》曰：‘不知所不可知者知也。’”^{①7}以为不可知的及天地之先的，皆在

不论之列。可见宋陈抟、种放、穆修、李之才、邵雍等辈的先天图说、太极图说以及皇极经世数的说法，实与原来《易》理，背道而驰。

以上系《易经》思想中进步性方面。

四、《易经》思想中所含落后性的方面

《易经》著述时代因受当时社会、历史的条件及一般知识水平所制约，自有其局限性，因这种局限性的存在，其有落后性的一面，自所难免。郭沫若先生于所著《周易时代社会生活》关于《易》的落后性方面，已列举多点，兹不拟赘述，只就他未谈到的，补充于次。

(1) 《易》原属古代卜筮书，自脱不了拈阄式或抽签式的巫法以图预知将来的迷信。

《易经》中的卦爻辞，原多属古代巫覡所传下来的“繇辞”，“繇辞”就是卦的断语，后来《彖》、《象辞》虽极想利用作为处世做人的规律，如《乾》卦尚刚，则援用为：“天行健，君子以自强不息。”《革》卦原是说兽革，则援用为“汤武革命应乎天而顺乎人。”《大畜》卦原是说牛马牲畜，则援用为：“君子以多识前言往行，以畜其德。”（义由牲畜的畜，转变为积蓄的蓄）但虽如此，而到《系辞》时代，还是以占为尚，如“动则观其变而玩其占”、“极往知来谓之占”、“系辞焉以断其吉凶”，以致后来一方面发展为江湖术士的占卦，一方面发展为周、邵唯心主义的太极图、先天图说等等。其荒谬绝伦，自不待论。

(2) 八卦阴阳中，其初似含有拜物思想。

《易》所记：“乾其静也专，其动也直，坤其静也翕，其动也辟。”郭沫若先生则以系象征男女生殖器官。冯芝生教授则以系根据于男女生殖活动。愚意以为不特男女两性为然，八卦取象于天地水火等八种自然现象，其初因其于农业生产至关重要。或即

因此，加以崇拜，含有一种拜物思想于其间，后来才渐渐明了是客观存在的自然现象。最初的八卦也许就是当时用作图腾(Teden)的标志。观历来的笔记及杂载与民间迷信，犹有以八卦作厌胜或禁制(Taboo)之用，其所由来，也许传自远古。

(3) 《易经》中多含有扶阳抑阴，尊主卑臣，重男轻女的思想。

《易》重卦最重第五爻（自下往上数第五爻），为君位，须阳爻；而其第四爻，以其接近于君位，须阴爻，以示臣顺从君。这样始为“当位”、为“得中”。其第五爻为阳爻，谓之九五（九代表阳，五指爻数），后来小说，戏剧称君为“九五之尊”实始于此。如：

《观》卦䷓则当位，得中。所以六四爻辞（六代表阴，四指爻数），则为“观国之光，利用宾於王”；九五（九代表阳，五指爻数）则为“观我生，君子（上层）无咎。”

《蹇》卦䷦六四爻辞，则为“往蹇来连，当位实也”；九五象辞，则为“大蹇朋来，以中节也。”

反之：如阴爻居第五位而第四爻也为阴，则为不当位或失中，为《剥》卦。

《剥》卦䷖其第四爻第五爻，皆为阴爻，故卦辞，则为：“不利有攸往。”

《夬》卦䷪第五爻，虽阳爻，为当位。但第四爻也阳爻，有臣逼君，下迫上之象，故爻辞则为“臀无肤其行次且，（赵赳）牵羊悔亡，闻言不信。”《象辞》也谓：“其行次且位不当也。”

《易经》中其他的卦虽也不例外，多因受全卦中其他卦爻的变化所影响。其例兹不备举。

此外：并认阳道可不绝而阴道绝。如前引《剥》卦(䷖)虽只剩一阳爻，而上九爻辞，则以为“硕果不食。”⑩《易乾凿度》更解为“阴消阳言（谓）剥。阳气衰消而阴终不能尽，小人（下层）

不能决君子（上层）也。”汉《白虎通》更曲解为：“君体阳而行，阳道不绝。人臣北面，体阴而行，阴道绝。”

后来《系辞》更想理论，使这种阶级对立，成为合理化。如《系辞上》一，就说：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣。”以及《序卦》：有天地然后有男女夫妇父子君臣，以为社会上有上下区别的阶级，属于自然永久不变的顺序。

（4）《易》到各传时代渐堕入折衷主义的泥淖。

郭沫若先生谓《易》含有一部分折衷思想。所见是正确的。除郭所举实例外，最显著的例：如《易经》中最理想的卦为水火《既济》（䷾）、地天《泰》（䷊），所以为理想的，就是认它是阴阳调和的卦。所谓调和、折衷，就是说一切不要过甚或不及。尤其要防止过甚而求得乎中道。过甚如《乾》卦上九，则以为“亢龙有悔。”不及如《剥》卦上九，（阳衰）则以为：“小人长也。”最好是适可而止，加以节制，如《谦》卦，则以为“人道恶盈而好谦，谦尊而光。”《节》卦则以为“当位以节，中正以通，天地节而四时成，节以制度。”就是等于骗人不要斗争，不要革命，能得过且过就得，让统治阶级永久统治下去。

《易》为什么到后来要倾向扶阳抑阴及折衷主义？可见战国末期，阶级间对立的矛盾，是多么深刻，多么尖锐。当时列国的诸侯王，起初原想引用法家如申、韩、李悝、吴起、商鞅等，运用法律，来对阶级矛盾，加以抑制或制裁。但所生效果，并不如所想。后到汉初，统治阶级看见法律无效，甚至加强阶级反抗，为图阶级间的对抗得着暂时的缓和，便改用道家及儒道阴阳家杂揉的儒家的中庸思想，来作愚民的工具。一时如主张阴阳调燮及五行生克的焦、京等《易》学，以及专讲天人交感阴阳灾异的董仲舒，皆争着迎合时尚，作了御用学者。前已说过，《易经》自经这些注《易》家的曲解，恰像递蒙上重重雾障，遂致遮蔽了原有的光明。

以上是《易经》思想中关于落后性的一面。这种落后性不但使《易经》思想，向前发展陷于停顿，并有极大的害毒，及于秦汉以后的学术思想，我们应痛加辟斥。

考这种落后性的由来，固由于来自《易》外的曲解。而《易经》本身，也实有容易招致曲解的可能性。其可能性之一，即画卦及作卦爻辞时代与后来作《彖》、《象》辞等的时代，其间时间的距离，似已相当辽远。画卦及作卦爻辞的当时自然情况及社会情形在作《彖》、《象》等辞，已无法明了，当时又缺乏科学方法，可供分析。于是：他们所下判断，遂多像猜谜一样，仅凭一己主观的猜想，来作一种试猜。猜得最有趣的，如章太炎则以为：“《易》为野蛮时代英雄豪杰互相吞噬出处进退之历史。”日本本田成之则以为：“周文王阴谋篡夺之书。”更甚的，更猜到音声的转假，如郑玄、虞翻等则以离为“丽”，以艮为“很”，以坎为“陷”，绕了几个圈子，以求自圆其说，结果还是越猜越远。兹试举《易》各传中已经有瞎猜的例证，如元亨利贞的“贞”字，据《文言》的解释：“贞者事之干也。”《伪子夏易传》：“贞者正也。”郑玄注：“利贞者，性情也。”其实“贞”字的原来意义，并不是这样解，许慎《说文解字》，却还没解错，解为：“贞，问卜也。从贝卜以为贲。”近自殷虚甲骨上卜辞的发见，已完全证明许解的正确，“贞”为问卜之义，照问卜义解，《乾》卦的元亨利贞，应解为：“初（元）亨利问卜。”《屯》卦的“女子贞不字，十年乃字。”应解为：“女子卜不孕，十年乃孕。”《坤》卦的“利牝马之贞。”应解为：“卜牝马的事有利。”若解作利牝马的贞干或贞操，岂不是笑谈。可证其间时间的距离，已很辽远，以致古代的字义，也全不明了，只有一味乱猜。《彖》、《象》、《文言》，既已如此，后来注释家，自更不待说了。以此：致《易经》本来面目，晦蚀且二千年。近幸全国获得解放，思想也随着解放，并有了马列主义方法的新武器，《易》从此才有拨开云雾、重见青

五、小 结

黑格尔曾对希拉克利泰的哲学给以最高的评价，说：“希氏的第一个真理只是变，这是认识方面所得到的一个伟大洞见。”^{①⑨}我们也可用以移证《易经》，《易经》抓住运动与变化，做它说明一切自然现象生灭的基础，在中国古代哲学史上，它确是最初的发见。八卦取象于八种自然现象，虽未达到唯物主义哲学的高度，但它这种对自然现象素朴的唯物主义的看法，时在古代，而具有这种正确的见解，也确值得宝贵，何况它更进根据阴阳的对立，知道阴阳有内在的矛盾，发见其间辩证法的发展。并且它所发现的已有不少的部分，渐接近了认识辩证法的核心。

尤其最难得的，它的辩证法及其他的理论，并没带有一点唯物主义或不可知论的色彩，始终是站在素朴的唯物主义的立场，不但认自然现象是“易知”的，并且以为人只要认识它的规律，进而掌握这种规律，便可利用以改进人生。至于它的天或太极的一元论，也不是什么难知的神秘。更进想托这种自然规律应用于人生，作人生的轨范。

它的特色，如前所述，于说明宇宙的本质是以具体的自然现象做基础，由这些自然现象的变化及转化来说明宇宙间一切现象的生或灭。它的好处就是具有素朴的真实性。惟因其从现象中来仍向现象中去，未经过抽象作用的概念化，很缺乏思辩的推理，到此便停顿下来，致使很好的传统未能向前发展。

此外还有一点应注意的，《易经》的卦爻辞及《彖》、《象》、《系》等辞中，并未有染上一点五行学说的色彩独立成为阴阳对立学说的一个系统。足证明后来的阴阳五行学说，当初并没有联系。即使有联系，也是五行学说借阴阳学说，来做它的根据。并不是阴阳学说有借于它。

“天”、“太极”、“气”名虽有三，其实天言形，太极言体，气言质，原来都是一个东西。

又其中虽含有进步性与落后性两面。但(1)进步是属于本来的，基础的，或根干的方面。即《易》本经的方面。而落后性则属于派生的枝叶的方面。如《易经》中卦爻辞只说具体事物，并未言及什么折衷及阳尊阴卑。2. 进步性多见于卦爻辞及系辞的一部分（如辩证法的发展）而落后性多见于后来的注释。3. 进步性与落后性两者的比较，进步性的成分究多于落后性的成分。尤以在古代能建立一种有系统的素朴唯物主义一元论的宇宙观，从天地开辟以还，发展到阴阳划分，四时变化，万物生成，以迄人事百般，皆有一贯的理论，贯注于其间，它的包罗的宏阔，内容的丰富质实，条理的井然而不紊，求之于古，实少类例；并能打破以前天为“上帝”或“真宰”的迷信，而知道天为自然现象并具有客观规律，实为中国古代对宇宙的看法，一个划时代的转捩点。尤其至汉代的儒家，更使《易》的阴阳与五行学说相结合，创立阴阳五行学说，虽属歪曲了《易经》原来的意义，对后来中国的一切学说——尤其是医学及宋儒的宇宙观，有极大的影响，《易经》这种“素朴的真实”的思想，在中国哲学史上，实居于开创地位，确值得我们后人的宝贵和重视，更有待于我们后人再向前发展。

① Alfred Forke: Gedankenwelt des chinesischen Kulturkreises.

Chap.3 P.160—188

② 斯大林：《辩证唯物主义与历史唯物主义》第一节。

③ 同上及尼古拉耶夫著《辩证唯物主义讲义》第三题。

④ 见列宁《哲学笔记：谈辩证法问题》及吉谢辽夫著《关于列宁的哲学笔记》第三章。

⑤ 同上及《辩证唯物主义讲义》第五题。

- ⑥同上及《辩证唯物主义讲义》第六题。
- ⑦苏联杨兴顺著《论中国哲学史中唯物主义传统》，论戴东原哲学的解释。
- ⑧《辩证唯物主义讲义》第八题及第十题。
- ⑨同上。
- ⑩《晋书·纪瞻传》。
- ⑪日本斋伯守《中国哲学史》及服部宇之吉《中国哲学史》。
- ⑫日本本田成之《中国经学史论·作易年代考》及内藤虎《研几小录·易疑》。
- ⑬郭沫若《易经中的社会生活及著易时代》。
- ⑭W.T.Stace; A critical history of Greek Philosophy
Chap. 6。
- ⑮同上Chap.5。
- ⑯日本《现代科学》二卷八号。
- ⑰唐李鼎祚《周易集解》所引。
- ⑱惠栋（定宇）《易例》。
- ⑲黑格尔《哲学史讲演录》第一篇第一章第四节。

此外参考的书籍不及一一注明，附列于次：

康士坦丁诺夫著《辩证唯物主义》。

恩格斯《自然辩证法》。

毛主席《矛盾论》。

毛主席《实践论》。

《伪子夏易传》。

《周易郑康成注》。

王弼《周易注》。

唐史征《周易口诀》。

张载《易说》。

《程伊川易传》。

魏了翁《易说》。

杨诚斋《易传》。

宋林栗《周易经传集解》。

陆德明《经典释文》。

朱熹《易说》。

惠栋《易例》。

同上《易大义》。

毛西河《易小帖》。

焦循《易通释》。

于省吾《双剑謠易经新证》。

《古史辨》关于易经的考证。

《易传》的哲学思想

冯 友 兰

一、《易传》的来源及其时代

《周易》包括两部分：一部分是经，一部分是传。经包括卦、卦辞、爻辞，这是春秋前就有的。传包括《彖辞》、《象辞》、《系辞》、《文言》、《序卦》、《杂卦》、《说卦》等篇。因为《彖辞》、《象辞》、《系辞》又各分为上下，所以统共有十篇，旧日称《十翼》，我们总称之为《易传》。传是对经而言，是所以解释经的。旧说《十翼》都是孔子所作。其实这些篇并不是一个人作的，也不是一个时候的作品，大概说，是战国末以至秦汉之际儒家的人的作品。

《易经》原来是为占筮用的，但是它的影响越来越大，后来很有些人，虽不在占筮的时候，也经常引用《周易》的卦辞、爻辞，加以引伸发挥，作为他们的言论的根据。这样的事例，《左传》宣公十二年、襄公二十八年都有记载。孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》）。照传统的说法，孔子晚年最喜欢《易经》。关于这个问题，虽然还有一些争论，但是，孔子曾经引《恒》卦九三的爻辞，以说明人必须有恒（《论语·子路》），这是很确实的；这跟当时的风气，也是相符合的。《荀子》的《非相篇》和《大略篇》也都引《易经》的爻辞，并且加以发挥引伸，说明一些问题。

照这个情况看起来，从春秋到战国末年，《易经》的性质，有

* 本文原载《哲学研究》一九六〇年第七、八期。

了变化。它本来是专为占筮用的，到后来经过许多人的引伸发挥，就成为一部包涵有许多方面意义的经典了。

把这些意义，尽可能加以引伸发挥，就成为《易传》这一类的著作。照《汉书·儒林传》所记载的田何、王同、周王孙、丁宽、齐服生“皆著《易传》数篇”。我们不能断定，现在所传的《十翼》，是否就是他们所作的易传。但是我们可以断定，《十翼》就是这一类的著作。在晋朝的时候，从魏安厘王墓里发现《周易》，并有一篇类似《说卦》。可见，象《十翼》这一类的著作，在战国末期，就已经有了。这一类的著作，可能不只《十翼》这几篇，不过没有都保存下来。

二、论自然界和社会的起源

《易传》认为自然界的根源是阴阳二气。《咸》卦的《彖辞》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气交感以相与。”“天地感而万物化生。”这里所说的“二气”，就是阴阳二气。《咸》卦☶☵艮下、兑上：艮是少男，兑是少女。女在男上，意味阴在阳上。阴气经常在下，阳气经常在上；现在上下交换，这就是二气“交感”的象征。照《易传》的说法，在自然界中阴阳二气的具体表现，就是天地。二气的“交感”，就是天地的“交感”，万物都是从天地“交感”化生出来的。

《易传》又说：“天翻地覆，万物化醇；男女构精，万物化生”（《系辞下》）。它是从男女配合生出子女这个生物学的现象作一种类比，推出天地配合，生出万物。认为自然界的根本是天地，万物中有几种最主要的东西：天上的日、月、风、雷，地上的山、泽及人生最急需的水、火。按八卦说，乾坤代表天地，其余六卦则分别代表其余的这些东西。天地最重要，比如父母，其余的东西则比如它们的子女。

天地的这六个最初的子女，辅助天地，化生万物。例如，仅

只有天地，万物还不能长大，还要“鼓之以雷霆，润之以风雨”（《系辞上》）。又说：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”（《解卦彖辞》）。从前的人认为雷对于万物的生长，有惊醒鼓动的作用；雨对于万物生长的作用，就更加明显。

《易传》说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物”（《序卦上》）。又说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”（《序卦下》）。《易传》认为物质的天地，是万物的根本。天地之间，除了万物之外，没有别的东西（“唯万物”）。

有了天地和万物这样的自然界作为基础，人类才能开始他们的生活。《易传》认识到人类社会是逐步发展的。它认为人类社会开始于夫妇制度的建立。在没有这个制度以前，人类虽然也有男女配合，但那只是一种生理关系，不是一种社会关系。没有夫妇这种制度，子不能知道谁是他的父，父也不能知道谁是他的子，所以“有夫妇然后有父子。”这就是家族的建立。后来又有阶级的分化，有统治者和被统治者，这就是所谓“君臣”。统治者在上，被统治者在下。根据这种关系制定出来社会制度，这就是所谓“礼义。”《易传》对于社会发展的这种看法，在一定程度上是符合于事实的。但是，它的这种说法其目的是在于证明：上下的分别和“礼义”的制度是永恒的。它的这种企图，是它的阶级性所决定的。《易传》没有说没有天地的时候是甚么样子，它似乎认为天地是无始的。《易经》六十四卦，最后两卦是《既济》和《未济》，《既济》的意思是已完；《未济》的意思是未完。《易传》说：“物不可穷也，故受之以《未济》终焉”（《序卦下》）。它明显地认为世界是无终的。

《易传》认为事物是经常在变化之中的，“天地之道，恒久而不已者也”（《恒卦彖辞》）。恒久不已，就是永恒的运动。其最明

显的表现，就是日月的运行及四时的变化。“天地革而四时成”（《革卦彖辞》）；革就是变革。天地的变化照着一定的规律。“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒”（《豫卦彖辞》）。“不过”“不忒”就是没有差错，其所以没有差错，就是“以顺动”，“顺”着规律运动。运动虽是多种多样，但是统一于规律，“天下之动，贞夫一者也”（《系辞下》）。

《易传》所说的“道”，就是规律。它认为每一类的东西都有它们的道。天有“天之道”，地有“地之道”，人有“人之道”。

《易传》认为《易》就是反映这些规律的。规律在《易》中的反映，叫做“象”。“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”（《系辞上》）。照这个说法，象是摹写客观事物的复杂（赜）情况的。“象也者，象此者也”（《系辞下》）。

《易传》认为，《易》中最重要的象就是八卦。关于八卦的起源，《易传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则察法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（《系辞下》）。这就是说，创始八卦的人，对于自然界作了充分的观察，首先观察天地，其次观察鸟兽，以及自己的身体。从这些观察中，得到对于规律的知识；八卦就是用以表示这些规律的。《易传》认为，有了八卦所表示的规律，就可以解释自然界的神秘（“以通神明之德”），并且说明万物不同的情况（“以类万物之情”）。它对于八卦起源的见解，是不合历史事实的，对于八卦的作用，则十分夸张。

《易传》认为，《易》六十四卦、三百八十四爻，就是象的系统，“《易》者，象也”（《系辞上》）。根据这些象，不但可以解释自然界的神秘，而且可以制定社会制度和制造日用器具。它说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》”（《系辞下》）。“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵贱位矣”（《系辞上》）。黄帝尧舜治天下，就是确立了治者与被治者的分别，贵者与贱者的

分别，据说这是取法于天尊地卑，所以是取诸乾坤。又说：舟楫的发明是取法于《涣》。《涣》卦☵下巽上，木在水上。船也是木在水上，所以“圣人”由《涣》卦的启示而制造船。又说：人“服牛乘马”利用畜力，以“引重致远”，是取法于《随》。《随》卦☳下兑上，“下动上说”。“圣人”由这个启示而驯养家畜牛马，以为人服务。“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞上》）。卦象表示道：器是把道应用于实际而制造出来的，《易传》的这种思想，有用人力改造自然的意思，又认为这些增加生产力的发明，都是很重要的事，这都是进步的思想。不过它不承认这些发明，都是劳动人民从生产实践中得来的，认为是“圣人”从学习卦象中得来的，这是它受了阶级性局限的结果。《易传》对于自然和社会的见解，若果仅只于此，它的体系倒像是唯物主义的。不过上面所讲的只是它的见解的一部分。这一部分是为它的唯心主义服务的。它的整个体系，基本上是客观唯心主义的。

三、《易传》的唯心主义体系

照上面所说的，《易传》认为《易》中的象都是摹拟事物发展的规律。照它所说，卦或爻都是一种象，卦辞和爻辞都是说明这些象所摹拟的规律。但是卦辞和爻辞的意义是不能完全照字面了解的。

《易》本是筮占之书，其中的辞句，都是要活看的。例如《同人》九五爻辞说：“同人先号咷而后笑，大师克相遇”。在字面上，此占辞是说一军队先败后胜。但是占得这个爻辞的人，不必完全照字面去了解，凡是先凶后吉的事，都为这个占辞所包括。这个占辞是一个套子，凡先凶后吉的事，都可以套入这个套子。《易》中的辞句，本来只是如此。

《易传》以对于《易》中的辞句的这样看法为基础，建立它的体系。照它看起来，《易》中的辞句，都是表示一些公式。照

它的说法，《周易》的内容，主要的是很多的公式。每一个公式，都表示一个道或几个道，总括《易》中的公式，就可以完全表示所有的道。

照这个意义说，《易》中的象，一方面是摹拟事物发展变化的规律，一方面也如代数中的符号、逻辑中的变项，一变项可以代入一类或许多类事物。不论甚么类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一变项。《系辞》说：“方以类聚，物以群分”。事物皆属于某类。某类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞，都是公式，表示这类事物，在这种情形下，所应该遵行的道。这一类的事物，遵行道则吉，不遵行道则凶。

《易传》认为每一卦或每一爻，都可代入许多类事物。《系辞》说：“引而申之，触类而长之，则天下之能事毕矣。”王弼《周易略例》说：“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？”《说卦》说：“乾为马，坤为牛”。马牛可代入乾坤二卦，但乾坤二卦，不只限于可代入马牛。凡有《易传》所谓“健”的性质的东西，都可以代入乾卦，凡有它所谓“顺”的性质的东西，都可以代入坤卦。《坤》卦《文言》说：“阴虽有美，含之以从王事，弗敢成也；地道也，妻道也，臣道也”。照《易传》的说法，地、妻及臣都是“以顺为正”，所以都可以代入坤卦。坤卦是地之象，是妻之象，是臣之象。照《易传》的说法，《坤》卦的卦辞、爻辞所说，是地道、妻道、臣道。与《坤》卦相对的卦是《乾》卦。照《易传》的说法，乾卦是天之象，夫之象、君之象。《乾》卦的卦辞、爻辞，是天道、夫道、君道。照《易传》的说法，《易》中的卦，皆不是只表示一类事物，其卦辞、爻辞亦均不是只说一种事物的道，所以《系辞》说：“神无方而《易》无体”。又说：“《易》之为书也，不可远，其为道也屡迁。不可为典要，唯变所适。”

照《系辞》的说法，《易》虽只有六十四卦、三百八十四爻，

但可以“引而伸之，触类而长之”，所以《易》的象及其中的公式已包括所有的道。《系辞》说：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”“与天地准”，就是与天地相应。“弥纶天地之道”，就是遍包天地之道。又说：“夫《易》，何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也”。“冒天下之道”，也就是遍包天下之道。不过天下之道，与天地之道不同。天下之道，是说世界中所有的道；天地之道，是说天地所遵循的道。例如它所说的君道、臣道、妻道，是属于天下之道；“一阴一阳之谓道”，是天地之道。

《易传》认为所有的事物不能离开道，亦不能违反道。照《易传》的说法，《易》的象包括所有的道。所以《易》的象及其中的公式，都是事物所不能离开、不能违反的，《系辞》说：“与天地相似故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。”又说：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”又说：“《易》之为书也，广大悉备”。“其道甚大，百物不废”。这都是说，《易》象及其中的公式，表示所有的道。《易传》的这些说法，当然都是主观主义的夸张。

《易传》中有两套话：一套是说道，另一套是说《易》中之象及其中的公式，与道相“准”者。例如《系辞》说：“《易》有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大业”。这一套话是就《易》中之象说的。又说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业，至矣哉。富有之谓大业，日新之谓盛德”。这一套话，是就天地之道说的。这两段话都说到“大业”，但其意义不同。太极的大业，是六十四卦、三百八十四爻所表示的象及公式。道的大业，是宇宙间所有的事物。这两个大业是不同的。虽不同，而却又完全相“准”。《系辞》说：“（易）广

大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之义配至德。”所谓“配”，也就是所谓“准”的意思。

照《易传》的解释，《易》可以说是一部规律的“代数学”。它虽然也认为事物的发展是没有穷尽的，但是它认为它的“代数学”就可以包括过去和未来一切可能有的规律，它认为规律是有限的，不是无限的。这样的体系，是一个封闭了的体系。

《易传》虽然说《易》的象是“圣人”“仰观俯察”从经验中得来的，但是我们知道，人们无论有多么广的经验，都不可能得到一个封闭了的体系。况且《易传》的论证，绝大部分都是从卦和爻的形式变化得来的，也就是从主观的武断得来的。这就是说，它的方法，归根到底，还是唯心主义的。

《易传》用唯心主义的方法，得到它的“代数学”以后，就认为它的这个“代数学”可以范围天地，并且认为掌握这个代数学的人，可以“先天而天弗违”（《乾卦文言》）。这就是认为事物发展的规律，不是在事物之中，而是在事物之上，不是在事物之后，而是在事物之先。这就是说，可以有脱离事物而单独存在的规律，这就是错误地认为规律是第一位的，事物是第二位的。因此，他的体系基本上是客观唯心主义。

这并不妨碍《易传》对于中国辩证法思想的发展有卓越的贡献，正如黑格尔的客观唯心主义，并不妨碍他对于西方哲学史中的辩证法思想有卓越的贡献。

四、《易传》的辩证法思想

《易传》对于辩证法思想发展的贡献，在于它比较明确地认识到辩证法的普遍性和一般性。春秋时期《孙子》也讲辩证法思想。《孙子》所讲的辩证法思想，是从总结战争经验而得来的，即关于战争的特殊的辩证规律。春秋时期的辩证法思想，多是从生活片断经验中得到的一些对于辩证法的片断的认识。故《孙子》和以

前的辩证法思想，都没有认识到辩证法的普遍性和一般性。

《老子》在这一方面，前进了一大步。他说：“反者道之动”，又说：“万物并作，吾以观复”。这是把辩证法的规律，作为一个最一般的规律提出来的。在这一点上，《易传》又向前进了一大步。它有一个比较明显的目标和计划，把它所认识的最一般的规律表示出来，并且加以解释和说明。它的辩证法思想还是自发的。但专就这一点说，它所做的事情，是以前所没有的。它所以能够在后来中国哲学思想领域里，无论在唯心主义阵营或唯物主义阵营，都有很深远的影响，这并不是偶然的。

《易传》的辩证法思想的第一点，是它认识到一切事物都是在变动之中的。照它所说的道有“富有”的大业，也有“日新”的盛德。道的大业，即成就于日新之中。《系辞》说：“日往则月来，月往则日来；日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉，往者屈也，来者信（伸）也。屈信相感而利生焉。”这就是所谓“功业见乎变”。又说：“厌地之大德曰生”，这就是说天地总不断地生出新的事物。生就是“日新”。

又说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”照《易传》的看法，宇宙间的变化，其内容不过是事物的成毁。事物的成毁，也就是乾坤的开阖。事物的成是其来，其毁是其往。一来一往，就是变。这种往来是无穷的，惟其无穷，所以世界无尽。此所谓“往来不穷谓之通”。“往来不穷”就是来者往，往者再来。再来谓之复。

一切的事物，不是静止的。它们都在“天下之至动”中，《易》象及其中的公式，大部分是关于变动的。《系辞》说：“生生之谓《易》”。这不是说，《易》能生生，这是说，《易》中多有关于“生生”的象及“生生”所遵循的公式。又说：“爻也者，效天下之动者也。”这不是说，爻能动，或爻是动的，这是说，爻是某种动的象。如果爻是某种动的象，爻辞就是某种动的公式。

《易传》辩证法思想第二点，是它认识到事物自身包含有矛盾着的对立面，一个事物就是对立面的统一。它认识到在事物的发展变化中，相反的东西总是在一起，而且互相需要。《系辞说》：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣，动静有常，刚柔断矣”。照它的看法，卑高、贵贱、动静、刚柔都是相反的东西，可是必需在一起。又说：“日月运行，一寒一暑”，“寒暑相推而岁成焉”。寒暑是相反的，但是必须“一寒一暑”，才能成岁。正如“一阴一阳之谓道”，阴阳是相反的，但必须“一阴一阳，才能成道”。“刚柔相摩，八卦相荡”。“相摩相荡”，都表示有互相矛盾的意义。但是互相矛盾的东西，正是“相反相成”。这是《易传》对于对立面的统一和斗争的规律的自发的认识。

《易传》也初步地认识到在矛盾的两个对立面中，有一个是居于主要的地位，起决定作用的；一个是居于次要的地位，不起决定作用的。前者是主动的，后者是被动的。用《易传》所用的话说，前者是刚的、健的，后者是柔的、顺的。前者谓之阳，后者谓之阴。用《易传》中的象说，阳之象是乾，阴之象是坤。《系辞》说：“乾，阳物也。坤，阴物也。”又说：“乾知大始，坤作成物”。知有“主”的意思。乾所主的是创始，坤所作的是完成。乾是主动的，是领导者的象；坤是被动的，是随从完成者的象。

照《易传》的说法，凡事物在其为主动时，它都是阳；在其为被动时，它都是阴。凡是阳者都可以代入乾卦；《乾》卦的六爻。表示主动的事物的动所遵循的公式。凡是阴者都可代入坤卦；《坤》卦的六爻表示被动的事物的动所遵循的公式。

照《易传》的说法，凡事物都可以为阳，亦都可以为阴。但一切事物所从以生的阳（天），则只能是阳。一切事物所从以生的阴（地），则只能是阴。乾坤二卦虽可以代入凡有健顺的性质的事物，但《易传》解释这两个卦，则多就一切事所从以生的阴阳说。《系辞》说：“夫乾，天下之至健也。”“夫坤，天下之至顺

也。”这是就一切事物所从以生的阴阳说。此阴只能是阴，所以是至顺。此阳只能是阳，所以是至健。此一阴一阳，就是生一切事物者。“一阴一阳之谓道”，若泛说，则泛指事物中的阴阳。若专说，则专指此所谓阴阳。

《易传》也初步认识到量变到质变的转化规律。

《易传》说：“日中则昃，月盈则食。”（《丰卦彖辞》）。又说：“《易》，穷则变，变则通，通则久。”（《系辞下》）这就是说，事物的发展，若到一定的限度，它就要变为它的反面。变了以后就通了；通也是穷的反面。这就是所谓“物极则反”。《易传》认为这是事物变化所遵循的一个一般的规律。

照《易传》的解释，有些卦的爻的次序，就表示这个规律。例如，照《易传》的解释，《乾》卦的六爻说明一个有“圣人”之德的人，由下位逐步上升到君位。初九代表下位，九二，九三，九四，依次上升到九五就是“飞龙在天”，成为最高的统治者了。上九比九五还高一层，可是到上九就成为“亢龙”而“有悔”了。为甚么是何此呢？《文言》解释说：“亢龙有悔，穷之灾也。”到上九就要“穷则变”了，《文言》说：“亢之为言也。知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。”进与退，存与亡，得与丧，都是矛盾着的对立面。它们在一定条件下是可以互相转化的。“亢龙”知进而不知退，结果就是退；知存而不知亡，结果就是亡；知得而不知丧，结果就是丧。这是事物变化所遵循的一个通则。

《易传》认为，六十四卦的次序，也表示这个规律。六十四卦中，相反的卦，常是在一起的。《序卦》说：“泰☳☰者，通也，物不可以终通，故受之以《否》☷☷”。“剥☶☳者，剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以《复》☲☳。”“《震》☳☳者，动也。物不可以终动，故受之以《艮》☶☶。艮者，止也。”于《既济》☵☲之后，又有《未济》☲☵。《序卦》说：“物不可以终穷也。故受之以《未济》终焉。”

《易传》与《老子》皆以为：如欲保持一物，则必勿使其发展至极，必常预先接受其反面。如此则可不至于变为其反面。所以《既济》象辞说：“君子以思患而预防之。”能如此，他就可以保持着他的“既济”。《系辞》说：“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。是以君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡，系于苞桑。’”“安不忘危”，“思患预防”，就是知几。《系辞》说：“知几其神乎？君子以上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉凶之先见者也。”《易传》认为，《易》教人知几。《系辞》说：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。”知几的人，安不忘危，则可以保持安，存不忘亡，则可以保持存。治不忘乱，则可以保持治。

能如此的人，其所表现底态度就是谦。《谦卦彖辞》说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不踰，君子之终也。”《易传》尚谦，与老子“以濡弱谦下为表”是相同的。

《老子》对于否定之否定的规律，似乎有所认识。《易传》对于这个规律，则似乎没有认识。它说：“穷则变，变则通，通则久。”其实通也不能久。通了还是要穷，还是要变的。

因为《易传》对于否定之否定的规律没有认识，它所认识的变动，只是循环的。“往来不穷”，也只是循环。循环往来叫做复。《易传》说：“复其见天地之心乎”（《复卦彖辞》），就是说，循环往复就是天地的秘密。

《易传》认为在对立面的对立中，主要的不是它们的矛盾，而是它们的调和，《乾卦彖辞》说：“保合太和，乃利贞”。它认为“乾”能保持宇宙的协和。这个和与普通的和不同，所以称为“太和”。

从马克思主义的唯物辩证法看来，《易传》对于客观辩证法的认识是很肤浅的。它所谓“日新”的主要的内容是旧事物的重

现，它对于发展并没有真正的认识。它不知道在对立面的对立中，斗争是绝对的，无条件的，统一是相对的，有条件的。它对于矛盾并没有真正的认识。

这是它受当时科学知识和生产知识水平的限制。当时的生产，主要的是农业，农业所需要的知识是关于四时变化寒暑往来的。在一定范围内，这些都是循环的。更主要的是《易传》受它的阶级局限性的限制。作为剥削的统治阶级的要求和愿望的反映，它不能不强调保持现状。要保持现状，它就不能认识真正的发展，不能不强调调和与统一。

《易传》认为自然界和社会中的事物都有它们的一定的地位。

照《易传》的解释，阳数奇，阴数偶，所以《易》卦以二爻四爻为阴位，三爻五爻为阳位（初爻六爻不算位，说见王弼《周易略例》）。《系辞》说：“二与四同功而异位。其善不同。二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者。其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜耶？”阴“先迷失道，后顺得常”（《坤卦彖辞》），四近于五，有前进领导的嫌疑，所以多惧。二距五远，但得其中，所以多誉。阳应前进领导，所以五贵而多功，三贱而多凶。阴居于三、五则危（“其柔危”）；阳居于三、五则胜（“其刚胜”）。照《易传》的解释，《易》卦中一阳爻居阴位，或一阴爻居阳位，谓之不当位。若没有别的情形，不当位大概总是不吉。若阳爻居阳位，阴爻居阴位，谓之当位或正位，若没有别的情形，正位大概总是吉。得其位亦可谓之得其正。《家人彖辞》泛论正位说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父，子子，夫夫，妇妇，而家道正。正家而天下定矣。”这里所说父父，子子，夫夫，妇妇，就是父子夫妇各当其位。

照《易传》的解释，《易》卦中二爻和五爻为得其中。二爻居下卦之中，五爻居上卦之中，都不太过，亦不及，所以为得

其中。若无别的情形，得其中大概总是吉。即不得位之阴阳爻，亦可因其得中而吉。例如《未济》九二象云：“九二贞吉，中以行正也。”九为阳爻而居阴位，是其位不正，但是得其中，所以亦吉。王弼注云：“位虽不正，中以行正也。”若以阳爻居五，阴爻居二，则谓之中正。若没有别的情形，大概总是吉的。

《易传》认为事物的发展，不能违反其时。其时就是其于某一时刻所有的环境。它说：“天地盈虚，与时消息。而况于人乎，况于鬼神乎”（《丰卦象辞》）？天地尚不能违反其时，何况别的事物？照《系辞》的解释，《易》卦六爻，得时则吉，失时则凶。《节》卦九二爻辞云：“不出门庭，凶。”象曰：“不出门庭凶，失时极也。”《既济》九五爻辞云：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”象曰：“东邻杀牛，不如西邻之时也。”杀牛是盛礼，禴是薄祭，盛祭反不如薄祭之受福，是因其不得其时。《易传》常说：“与时偕行”（《乾文言》，《损象辞》，《益象辞》）。“与时偕行”就是“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明”（《艮象辞》）。《系辞》说：“刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。”《易传》中言时之处甚多，一卦可以表示一种时，一爻也可以表示一种时。

位、中、时是《易传》中的三个范畴。《易传》对于这三个范畴的发挥都是为剥削的统治阶级服务的。

《易传》的解释，在社会中，凡属于被压迫被统治地位的人都属阴类；凡居于压迫和统治地位的人都属于阳类。《易传》的关于“位”的理论，就是企图说明属于这两类人都应该各安于其位，这样才“吉”，如果不安于其位，那就要“凶”了。属于阴类的人，只可服从，不但不可以夺取领导的地位，而且只要有接近领导的嫌疑，就足以招致自身的危险。这是明确地站在剥削的统治阶级的立场，恐吓人民，企图使他们不敢反抗。《易传》的“家人正位”，是孔子的“正名”思想另一个说法。

《易传》是主张调和矛盾的。它企图防止矛盾的激化，认为

“激”就是“太过”、“失中”，而“失中”必致于凶。这也是恐吓劳动人民，企图使他们不敢反抗。

马克思主义唯物辩证法，有一个重要的范畴，就是度，度就是事物存在的界限，超过了这个界限，这个事物就不是这个事物而要转化为别的东西了，就是说，量变就要引起质变。度是一种范围，在这个范围之内，量变不致引起质变。

马克思主义唯物辩证法认为量变超出了事物的度，是合乎世界发展规律的。只有在这种情况下，旧质才会消失，新质才会产生。新质又有新的度，新质又发展，又打破了度，又有新质产生。这样发展下去，以至于无穷。这样才是真正的“未济”。

《易传》对于事物发展的规律，有一定程度的认识，但是它的目的是企图把事物的发展限制在它的度之内，认为超过了度就是“失中”。如果“失中”，一个事物与别的事物之间就失去了平衡，用《易传》的话说，就是失去了和。《易传》要保持事物的现状，保持和，所以也要保持中。它希望在社会的阶级之间，在所谓“和”的状态下，保持平衡。

儒家经常把“时”和“中”联系起来，称为“时中”，意思是说，“中”并不是固定的，是随着不同的情况而变动的。应用在社会思想中，“时中”的意义就是要剥削的统治阶级随时改变它的维持现状防止矛盾激化的策略，使新生事物不要发展。

总起来说，《易传》虽然对于中国辩证法思想的发展有很大的贡献，但是它的辩证法思想是不彻底的。它虽然在一定程度上认识到客观辩证法的某些方面，但是它不是用这些知识推动事物的发展，而是利用它来阻止事物的发展。这是《易传》的思想的阶级性所决定的。

五、简短的结论

《礼记》里《中庸》一篇相传是子思作的，其中有许多思想，

甚而至于字句，与《易传》相同。《中庸》也发挥“中”及“和”的思想，它说“中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也”。“致中和，天地位焉，万物育焉”。它鼓吹“万物而不相害，道并行而不相悖”，希望有一个没有矛盾、没有斗争的世界。它教人“素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱”，若果如此，当然，就没有矛盾，没有斗争了。这显然是剥削的统治阶级缓和阶级矛盾、麻痹阶级斗争的思想。

上面说“中”的目的，是要维持现状，这个现状就是儒家所要维持的旧框子，因为儒家的主要目的，是想尽可能维持奴隶主贵族的社会制度永远不变。在其中尽可能加进新的内容，他们维护旧框子到什么程度，用什么方法，这就要因时代不同而不同。在这一点上，孟子跟孔子的作法还不一样，《易传》的时代比孟子又晚一些。奴隶主贵族的社会制度，这时已到末日。在这种情况下，《易传》对于旧制度的维护也采取更为抽象的办法。它不是像孟子那样，随着具体的问题谈具体的制度。而是用哲学论文的方式，抽象地谈社会上贵贱上下的等级，以及君臣父子等人与人的关系。它用一种自然观把这些等级和关系抽象地肯定下来，以为从奴隶主贵族转化过来的封建地主贵族服务。这就是《易传》哲学思想的社会意义和阶级根源。

《易传》认为《易经》的六十四卦、三百八十四爻就可以包括自然界及社会中的一切规律，这已经是主观的武断。还不止此，它所谓自然界的规律，其中一大部分就是奴隶主贵族的社会秩序。《易传》以男女两性的生殖的活动说明乾坤，以及乾坤在别的方面的关系。《易传》也以男女在奴隶主贵族社会中的地位与关系为根据作为类推。例如坤代表地道，它就是要“顺承天”。它是“先迷失道，后顺得常”。就是说，地只能“顺天”，它要在先就迷失道路，若顺从天之后，就“得主而有常”。

由此我们可以看出来，《易传》把奴隶主贵族社会中的一部

分秩序硬加在自然界上，硬说它也是自然界中的秩序，然后再反过来，又拿这种所谓自然秩序来说明它所维持的旧框子是合理的，永恒的。例如在旧框子中，它规定君尊臣卑，父尊子卑，夫尊妻卑。《易传》之所以把这种尊卑分别硬加在天地之上，并说：“天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陈，贵贱位矣，”是企图以这种歪曲的理论，来证明贵贱的分别，是合理的，永恒的。

在战国末期的地主阶级，对奴隶主贵族已取得优势，他们认为政权应该转移，地主应该取奴隶主贵族而代之。《易传》也反映了这种要求，所以也说：“汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时大矣哉”（《革卦彖辞》）。

原来儒家思想中，关于自然观的思想是比较少的，《易传》就弥补了这个缺陷，成为后来地主阶级专制政权下“正统”哲学中的一部主要经典。

《易经》的哲学思想

冯友兰

我们现在所有的《周易》这部书，是由两部分构成的：一部分是经的本文，另一部分是发挥经文的“十翼”，我称之为《易传》。向来就是这样说的。我跟传统说法不同之处，在于我不认为“十翼”是孔子的著作。就是照传统的说法，这两部分的时代，也相差七、八百年，当然应该分别处理。

过去对于《易传》的看法，基本上有两种：一种认为它是孔子所作的；直接继承了文王周公的“道统”，所以有极高的价值。另外一种认为它并非孔子所作，“非圣人之言”，所以没有什么价值，宋朝的欧阳修就有这种看法。

我认为这两种看法都是错误的。《易传》并非孔子所作，是战国末期的作品。但它是战国时期的唯心主义阵营中的重要著作，是中国哲学史发展的一个重要环节。

《易传》也只是一个概括的名词，其中的许多篇也并不是一人一时所作。有些可能比战国末期还要晚一些，这还要作进一步的研究。

《哲学研究》(1960年7—8期)所发表的《易传的哲学思想》，是专讲《易传》的，所以没有提到《易经》。因此就引起李景春先生的批评(见2月28日《文汇报》)，其实我还有讲《易经》的哲学思想的部分，现在也把它发表出来，其中有些看法，跟李景春先生可以互相补充。

* 本文原载《文汇报》一九六一年三月七日。

《左传》庄公二十二年（公元前672年），记载“周史有以《周易》见陈侯者。陈侯使筮之，遇《观》之《否》，曰：是谓观国之光，利用宾于王。”这个记载说明《周易》是周史所掌握的占吉凶的书。一种占吉凶的方法，发生成长，以至于使人相信它能预告人以吉凶；这需要很长的时间。所以《周易》的出现，不能晚于公元前672年，而应该更早于这个时期。《系辞传》说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”这话可能是有根据的。

关于八卦的起源，有种种的说法，大部分都近于揣测。我认为八卦是从龟卜演化来的。

商朝人遇见什么事情，都要用龟卜问问吉凶。他们拿一个龟壳作为卜的工具。在卜的时候，先把要问的问题提出来，然后就在龟壳上用刀钻一下，把钻的地方在火上烤。以后就有许多裂纹围绕在钻的地方出现。这些裂纹叫做“兆”。掌卜的官根据这些裂纹说出几句话，断定所问的事是吉是凶。这几句话叫作“繇辞”。八卦就是摹仿“兆”的。八卦和从它发展出来的六十四卦就是标准化的“兆”。卦辞和爻辞就是标准化的“繇辞”。把这些标准化的东西，编成一部书。有了这部书，就可以不用龟壳来卜了。只用五十根草，作出各种排列，得出一定的数目，从一定数目中，得出某一卦，某一爻。然后从卦辞爻辞中得知所问的事的吉凶。这种办法，比较简单，所以称为“易”。易是简易的意思，因为是周人作的，所以称为《周易》。

从来源上说，《周易》完全是一部占卦的书。人在占卦的时候，对于卦辞和爻辞总还有一些解释，积得多了，就逐渐成为一个思想体系。

照《左传》庄公二十二年所记载，那位周史已经说：“乾为天，坤为土，巽为风”；《国语》记载晋文公筮回国的吉凶（前纪元636年），已经说：“震为长男，坤为母”（《晋语》）。这些观念，

是解释卦辞爻辞时所积累下来的。因此，我们可以说，在很早的时候，已有基本上如《说卦》所说的那些基本观念。

《说卦》说：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离再索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”这一段的解释是这样的：

乾卦☰，是天的象征；坤卦☷，是地的象征。“乾一之坤”就是乾卦的第一爻转到坤卦里面，占住坤卦第一爻的位置；这就成为震卦☳；这就叫“震一索而得男”。震是雷的象征。“坤一之乾”，就是坤卦的第一爻转到乾卦里，占住乾卦第一爻的位置；这就成为巽卦☴；这就叫“巽一索而得女”。巽是风的象征。“乾二之坤”，就是乾卦的第二爻转到坤卦里，占了坤卦第二爻的位置；这就成为坎卦☵；坎是水和月亮的象征。“坤二之乾”，就是坤卦的第二爻转到乾卦里面，占了乾卦的第二爻的位置；这就成为离卦☲；离是火和太阳的象征。“乾三之坤”，就是乾卦的第三爻转到坤卦里面，占了坤卦第三爻的位置；这就成为艮卦☶；艮是山的象征。“坤三之乾”，就是坤卦的第三爻转到乾卦里，占了乾卦第三爻的位置；这就成为兑卦☱；兑是泽的象征。

这就是说，天地是父母，生出来六个子女，它们分别代表自然界中，在殷周之际的人看起来，是自然界中六种重要的自然现象。照这样的解释，包括天地在内的自然界，成为一个血肉相连的大家庭。这种神话式的对于自然界的理解，就是唯物主义世界观的胚胎。

这种神话式的理解中，也有辩证法的因素。照这个说法，阴阳这两个对立的東西，是可以互相交换位置，互相转化的。就是从这两个对立物交合中，生出万物。万物之间，都是密切地互相联系的。

《周易》的辩证法思想，也可以从六十四卦排列的次序上看起来。在《易经》里面，相反的卦总是排列在一起。例如乾☰和坤☷，泰☶和否☷，剥☶和复☱，这些卦都是相反，可是都排列在一起。后来的《序卦》专就这一点上有所发挥。《序卦》所说的有些地方是很勉强的。但是象上面所举的几个例子，倒是很清楚的。这些例子说明《易经》里可能初步地有“物极必反”的辩证法思想。

从卦爻的排列上看，也可以看出来《易经》可能有这种思想。例如《乾》卦是一个大吉的卦，从初九到九五，都不错。最吉的一爻的九五。上九比九五有更进一步的发展，可是上九就不好了，因为它发展过度成为“亢龙有悔”了。

从某些爻辞上也可以看出《易经》有辩证法的思想。《泰》卦九三的爻辞说：“无平不陂，无往不复，艰贞无咎”。这就是说，平的东西总要转化为不平的东西，已经走掉的东西，总还要转回来。所以遇见困难的事情，只要能坚持下去，就可以得到胜利（“艰贞无咎”）。

这样的讲，比较简单，但是我认为只能这样简单地讲。讲得太多了，就是把《易传》的思想提前，那就造成时代的混乱。

照上面所讲的，我对于《易经》的了解和看法，跟李景春先生在许多点上并没有根本的不同。所需要讨论的还有几点。

李景春先生大概也不否认《易经》的本文，也是为占筮用的。但是，他大概认为它主要地不是为占筮用的。他认为《易经》的经文是周文王的作品，主要地是发挥他的哲学思想。这样的著作，在中国哲学史中是有的。例如，扬雄的《太玄》，司马光的《潜虚》，都在形式上是为占筮用的，但实际上是他们的哲学著作。但是《易经》并不是这样的著作。照上面所讲的八卦和卦辞爻辞的来源，就可以看出来，《易经》原来是为占筮用的，后来发展成为哲学的著作。扬雄和司马光因为要摹仿《周易》，所以给他们

的哲学著作也披上了占筮之用的外衣。

照上面所讲的，我承认《易经》之中有很多有价值的哲学思想。这是古代人民从生活中积累下来的智慧的结晶。《易经》的经文，是经过长期时的积累而成的，并不是一人一时的作品。可能到文王周公的时期，《易经》成了跟现在流传下来的差不多那样的定型。但是，它不是文王周公一两个人的作品。

《易经》的哲学思想是不是一个封闭了的哲学体系？我不能说它是，也不能说它不是。对于《易经》说，还没有这个问题，因为它还没有成为一个完整的体系，说不上封闭不封闭。我所说的封闭了的体系，是就《易传》说的。《易传》并不否认《易经》“未济”卦的意义。所谓“未济”是就事物的继续存在和发展说的。《易传》并不是说有了它这样一个体系，事物就不继续存在和发展了。古今中外，没有一个哲学家有过这样的荒谬的主张。《易传》认为，事物的存在和发展是无限地继续下去，但是，事物存在和发展所遵循，或者说所体现的“道”，是都在六十四卦和三百八十四爻之中。因此它说，《易》可以“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。人们对于《周易》的卦辞和爻辞，可以“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”它说“不过”，又说“不遗”，又说“毕矣”。我说《易传》是个封闭了的体系，就是根据它的这些话说的，并不是根据西方哲学史中的某些情况说的。黑格尔是个封闭的体系，因此《易传》也是封闭了的体系，没有这样的逻辑。

照上面所说的，我也认为《易经》的经文中有素朴的唯物主义和自发的辩证法思想。关于这一点，我和李景春先生没有很大的争论。但是李景春先生是否也认为《易传》的哲学思想是客观唯心主义呢？他没有明确地说。如果他认为，既然《易经》的哲学思想是素朴唯物主义，所以《易传》的哲学思想也必然是朴素唯物主义，那就大可讨论了。

《易经》和《易传》在中国哲学史中是重要的著作，对于以后中国哲学史的发展，无论是唯物主义和唯心主义，都有深刻广泛的影响。对于《易经》和《易传》的哲学的性质，大家可以展开充分的讨论。

《周易》管见

沈 颀 民

近来哲学界讨论《周易》哲学思想，各抒卓见，互相争鸣。其中尚有值得商榷之处，管见所及，提出一些不成熟的看法，请同志们指教。

讨论《周易》哲学思想，首先应把《周易》的《经》和《传》分别开来论述。《经》就是《易经》，包括《卦辞》、《爻辞》两部分；《传》就是《易传》，即后世所谓《十翼》部分。因为《易经》和《易传》哲学思想的形成，年代相隔久远，即以《易传》来论，其中有周至汉的作品，相隔亦很远，决不能等同而论，否则讨论是不易清楚的。兹分四方面来论述：

一、《易经》哲学的时代

《易经》包括《卦辞》和《爻辞》两部分。《卦辞》和《爻辞》，是卜官们卜筮的时候所下的断语，同一卦或同一爻，它的辞是很多的。目前流行的《易经》，每卦每爻仅选择了一个《卦辞》或《爻辞》，编定的年代，当在殷末周初。《系辞传》说：“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？”又说：“《易》之兴也，其于中古乎？作易者其有忧患乎？”《系辞传》的作者，虽是假设的推定，我认为是比较可信的。《易经》的《卦辞》、《爻辞》选择编定，是在殷末周初。经过编定，《易经》较前进展了一步。到底谁编定的呢？我认为世守三《易》的卜官们所编定

• 本文原载《文汇报》一九六一年八月十五日。

的。但是卜官们编定《易经》，编排六十四卦的次序，始《乾》《坤》，终《既济》《未济》，这一套编排的方法，是和文王有关的。司马迁《史记·周本纪》说：

“西伯盖即位五十年，其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。”

又《史记·三代世表》说：

“季历生文王昌，益《易》卦”。

又《史记·日者列传》说：

“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻。”

司马迁的《自序》亦说：“昔西伯拘羑里，演《周易》。”文王演《易》，益《易》，益就是演，所以《史记古钞南本》“益”字作“演”。“演”含有“衍”义，汉郑玄说：“衍，演也。”“演”“衍”同声字，《文选·琴赋注》引《苍颉篇》：“衍，溢也。”“溢”为“益”的孳乳。《益》卦《释文》：“益，增长之名。”这就是说文王演《易》，不过根据原有的卦爻，适应周代鼎革时代的思想体系，演成了始《乾》、《坤》，终《既济》、《未济》的六十四卦排列的公式。因此《系辞传》只说“作《易》者”，又说“文王与纣之事”，没有说文王作《易》。文王仅依据原有的六十四卦，重为排成公式。卜官们又依据文王演衍的六十四卦公式，编选原有的《卦辞》、《爻辞》，成为《易经》。当文王鼎革之际，演衍六十四卦，卜官们又选择卦爻辞，加以编定，一系列的编纂工作，自然符合殷末周初时代鼎革的需要的。

《易经》成于纪元前十二世纪，但是《易经》思想逐步由雏形到形成，还不是在文王之世，应该在纪元前十二世纪以前，已逐渐累积，不断实充，才能在纪元前十二世纪发出光辉的《易经》哲学思想体系。

《易经》的形成，首先要推究八卦的起源。八卦是把宇宙变化，归纳成天“☰”、地“☷”、雷“☳”、风“☴”、水“☵”、火

“三”、山“三”、泽“三”八种物质元素所构成。八种元素——乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑的冲击变化，成为宇宙对立矛盾变化的特征。这种八卦的宇宙观的形成，一定早于《易经》编定的时代。考司马迁《史记·自序》说：

“伏羲至纯厚，作《易》八卦。”

刘安《淮南子·要略训》说：

“伏羲为之六十四变，周室增以六爻。”

高诱《淮南子注》说：

“八八变为六十四，伏羲示其象。周室，谓文王也。”

王充《论衡》的《谢短篇》、《正说篇》并说：

“伏羲作八卦，文王演为六十四。”

以上虽皆汉代的说法，不可尽信。但是八卦的思想，在殷末周初以前，即在《易经》编定以前，就开始有了，这是应予肯定的。假使殷末周初是封建社会的肇始，那末，八卦思想，可以说在殷代奴隶社会已经开始了。但是近人研究殷代的卜辞，认为卜辞中没有发现八卦的文字，断定甲骨卜辞的时代，还没有八卦。我认为这样论断是可以商讨的。因为卜筮是绝对不同的。八卦是原始的筮法规律，由卜官掌握以后，变成占筮的工具。如卜辞所刊载的，亦很少纪载卜法的文字，《周礼·春官宗伯》：“其经兆之体，皆百有二十。”《史记·文帝本纪》亦有“兆得大横”，这些卜法，在当卜官卜断时，似可不刊入的。因为，卜辞是卜官看了卜兆，加以判断，仅纪录断语就可以了。《易经》的卦爻辞，亦不例外，繇辞亦鲜刊载筮法。这点明确以后，似可不因卜辞不刊载，便硬把八卦起源拉后。这样《易经》哲学思想，已在奴隶社会开始形成，至封建社会，遂发扬光大，这是符合历史发展规律的。

《易经》本来是专为占筮用的，八卦、六十四卦的对立矛盾和变化，初由卜官们认识和掌握的。古代的卜官，是知识分子重要组成部分，卜官也是史官，故卜官也称史官。《易经》《巽卦九

二》爻辞：“用史巫，纷若，吉，无咎。”当时凡大事均问诸卜筮，可见卜官地位的重要，《易经》的《卦辞》和《爻辞》编定以前，《易》的占筮方法不是一种，根据《周礼·春官宗伯》，占筮方法有三种，这就是《连山》、《归藏》和《周易》了，虽《周礼》的著作年代还不能考定，其中有战国的学者蒐集周代的资料所写成的，也混杂了汉儒刘歆辈的学说。但是《易》原始是卜官所掌，这点是无疑问的。卜官掌三《易》，开始《连山》、《归藏》、《周易》三种筮法是并用的，也没有独重视《周易》的筮法。《左传》所载“以《周易》筮之”，这说明当时的占筮，有不用《周易》筮法来筮的。《左传》所载占筮的繇辞，有的与今本《易经》不同，就不足为奇了（详见拙著《三易新论》）；并且《左传》所载繇辞不同，也说明卜官当时还是随筮造辞的。随筮造辞一定要根据“象”，“象”就是八卦、六十四卦对立矛盾变化，观察变化，推论吉凶。虽本是占筮专用的，但其中寓有原始宇宙变化的哲学思想。

卜官的繇辞，是临占筮的时候，根据“象”来写定的。因此卜官定辞，是在当时占筮时临时造辞的，这些繇辞，是占筮后的断语，间有事后根据事情的结果，再加“吉”、“凶”、“无咎”诸辞。据此，《易经》的《卦辞》和《爻辞》，大部分是卜官当时占筮的实录，不是象后世杨雄《太玄》，焦贲《易林》，凭主观撰述的。《易经》、《卦辞》、《爻辞》中，尚有记载史实的，如《泰卦六五》爻辞：“帝乙归妹”。《既济九三》爻辞：“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用”。《未济九四》爻辞：“贞吉，悔亡，震用伐鬼方，三年有赏于大国”。这些原筮，均是当时遇到国家大事，随筮而造的繇辞。据上所引，有一部分《卦辞》、《爻辞》，卜官造辞是在殷代，这可证明占筮在殷代开始形成，而且卜官随筮定辞。繇辞很多，到殷末周初，遂由卜官根据文王推演的六十四卦、三百八十四爻的公式，编定《易经》。文王正在鼎革之际，加上新义，当然有利于周代变革的，也反映当时时代的变革思想，并且

《易经》的编定，较卜官随筮定辞，也有了进步。

二、《易经》具有原始的 朴素的唯物主义思想

《易经》起始于殷代，到殷末周初，也即文王之世，编定《易经》的卦爻辞，因未经秦火，一直流传到现在（《易经》上、下篇），并且文字异同也不大。《易经》的原始的朴素的唯物主义思想，最初产生于古代奴隶社会，在殷末周初之际，卜官把《易经》编定后，更发扬光大了。

《易经》的哲学思想，认为宇宙是阴—、阳—两种正负始原粒子所形成的。而阴阳两种正负始原粒子，存在着相互矛盾，相互依赖，冲击变化，成为世界八种元素，这就是乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种元素。再由八种元素互相矛盾，互相依赖，冲击变化，更主要的是阴中有阳，阳中有阴，它们自身的、内在的变化，进一步把宇宙归纳成六十四卦。由于八卦、六十四卦，三百八十四爻，对立冲击，生生不已。这些原始的朴素的辩证观点，在殷代奴隶社会逐步形成，经文王之世，演衍排列，益形完备。当然这些辩证观点是朴素的，不科学的，但在纪元前十二世纪以前已有这种唯物主义思想，是具有卓越的意义。

《易经》的原始的朴素的唯物主义思想是怎样形成的呢？在古代社会里，人民信鬼敬神，每有一人事，一定要问鬼神；要问鬼神，就非卜筮不可。贞卜的龟既难觅，到殷末周初占筮就流行了。卜官占筮，一定要依象定辞。怎样依据象的呢？首先观察宇宙存在的事物，产生了种种的象，再观察象的变化，然后卜官下断语，写成繇辞。《左传》僖十五年：“物生而后有象。”《系辞传》：“象其物宜。”《序卦传》：“有天地，然后万物生焉。盈天地之间者，唯万物。”虽《系辞传》、《序卦传》、《左传》已是儒家的哲学思想，但是尚象的说法，还是阐发了卜官的依象定辞的理论。所谓“物”

者，就是宇宙的一切变化的事物。人们观察了宇宙一切变化，定下了种种的“象”，所以“象”是“物”的具体的反映，没有“物”，就没有“象”。《管子·七法篇》说：“义也，名也，时也，似也，类也，比也，状也，谓之象。”《系辞传》明白指出：“《易》者象也，象也者像也。”象是人目所能看见的事物，《易经》作者观察宇宙万物，由物生象，依象来断辞。这种尚象重物，推论宇宙变化的思想，也就是存在先于意识，意识的推断，必须依据宇宙的事物，由物生象，加以定辞，也即是依据周围现实界可以感知的事实，这思想是朴素的唯物主义的。

尚象的主要核心，是尚变通。《系辞传》所谓“穷则变，变则通”。“易”的涵义，就是变。《逸周书·谥法解》更说明得白，“好更改旧曰易”。《易经》是随时而易，随事而易的。依照《易经》之变的公式，略以量质转化的说法，当然是原始的，不科学的。“《易》之为道，唯变所适”，亦就是“生生之谓易”的意义。假使穷滞不通（《列子·天瑞篇》张湛注：“易者，不穷滞之称”），就失去《易》的意义。变易和尚象应联系起来，就是物质和运动不可分离的。这些思想，具体表现八卦、六十四卦、三百八十四爻的对立矛盾，变化统一，永无穷滞。《易经》的尚变，有一定的规律，首先是六十四卦的组织。六十四卦应分三十二对立的组织，如《乾》和《坤》，《屯》和《蒙》等，两两相对的。其次三十二对立的组织，又是互相依赖的。卦与卦的中间，发生了联系，如《乾》、《坤》和《否》、《泰》联系；《坎》、《离》和《既济》、《未济》联系，六十四卦均两两联系的。阴阳矛盾冲突以后，发生变化。《易经》有“受之以”的规律，《序卦传》虽把六十四卦的次序，用“受之以”的规律阐明，其实“受之以”的规律，是两两相对的，就是上面的两卦，“受之以”下面两卦，如《屯》、《蒙》两卦，必须“受之以”《需》、《讼》两卦，才能矛盾统一，变化无穷。矛盾冲突以后，六十四卦必须用“受之以”的规律，以

明一种质态，被另一种质态所代替。从爻变到卦变，意味着由量变到质变的过程。《易经》量质转化的过程，多由于阴阳自身的变易。阳中有阴，阴中有阳，说明物质正负对立变动，由两种力量的冲突，但又是自身内在的变化，说明阴可转化为阳，阳亦可转化为阴。以一卦为例，一卦自身的爻变，才能突变为另一卦。这和以后《老子》“万物负阴而抱阳，冲气为和”的思想相类似的。最后，从六十四卦三十二对立的组织总的排列看，从《乾》、《坤》开始，至《既济》、《未济》结束，《序卦传》虽是儒家的思想，亦承认“物不可以穷”的道理，用《未济》终，表示物质的变化，是发展的、无穷止的。这些唯物思想，和周文王演易有莫大关系。文王不是作易者，但是演易是可信的。六十四卦排列，经过文王“演衍”，进一步阐明了唯物变革思想。把唯物观点渗入《易经》中，这和周代变革分不开的，是当时进步的社会集团的宇宙观。这是自发的辩证观点，当然不会完备，也不科学的。

《易经》有没有唯心思想呢？当然是有的。《易经》肇始于卜筮，虽经文王“演《易》”，仍存在着局限性。卜筮是敬天畏神的工具，古代人民对天是怕的，对自然界威力，统归之于天。考《易经》、《卦辞》、《爻辞》中间，没有“神”字，但是“王用享于帝”（《益六二》），“利用享祀”（《困九二》），“利用祭祀”（《困九五》），虽无“神”字，而崇“帝”、享“先祖”，帝即上帝，亦指天。《易经》的“天”，涵义有二：一即“飞龙在天”（《乾九五》），“翰音登于天”（《中孚上九》），“初登于天，后入于地”（《明夷上六》）的“天”，这“天”即天地之天，亦即“乾为天”的天，是万物之一；一即“自天祐之，吉无不利”（《大有上九》），这“天”就是上帝，所以《大有上九》的《象传》进一步阐发了这观点，认为“顺天休命”。《师》卦的《小象》亦说：“承天宠也”。“自天祐之”和《尚书》的“天乃锡王勇智”（《仲虺之诰》），“天乃祐命成汤”（《泰誓上》），“天乃锡禹洪范九畴”（《洪范》）

的思想相合的。这种对天发生不可思议的威力，在阴阳两种始原粒子以外，尚存一种非物质的神秘力量，主宰着一切。《易经》“自天祐之”的思想，是客观唯心主义的。

总之，《易经》的哲学思想，认为万物的源泉是物质的“阴”“阳”两种始原粒子，由阴阳变化，成为八种元素，即是八卦，再由八卦变化成六十四卦。一切必须据物尚象，依象观察宇宙一切变化。无象即不能变化。这种原始的朴素的唯物主义思想，肇始于奴隶社会，至殷末周初发扬光大，成为中国哲学史上光辉灿烂的一页。但是，八卦本作占筮之用，不免含有客观唯心主义思想。

三、《易传》哲学的时代

《易传》后世称谓《十翼》。《十翼》的名称，是汉儒加上去的。司马迁的《史记·孔子世家》说：

“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰：‘假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣！’”

据此，司马迁作《史记》时，尚无《十翼》的名称。司马迁认为孔子所序（序是次第的意思）的，是《彖传》、《系辞传》、《象传》、《说卦传》和《文言传》五篇。“序”字是动词，和《孔子世家》上文“序书传”的“序”，语法相同，不当作《序卦传》解。班固的《汉书·艺文志》：易有十二篇，把《易经》分为上下两篇，加上十传，后世遂称之为《十翼》。

《易传》著作时代，同志们认为是战国末以至秦汉之际儒家的作品。我认为《易传》哲学的时代，相隔久远。即使在同一篇作品，亦层层增入，象滚雪球一般，越滚越大。最早的是周代的作品，大半是战国的作品，还有一部分是秦汉的作品，应该分别考订，才能探讨《易传》的哲学思想。

《易传》中最早的作品，我认为是《说卦传》。王充《论衡·

正说篇》说：

“孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇，奏之，宣帝下示博士，然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”《隋书·经籍志》以逸《易》就是《说卦传》。虽然汉人治《易》，引《说卦传》者，都是宣帝以后的学者（详见拙著《读易臆断》，《制言》半月刊第二十三期）。但这篇文章，除了前面四段是秦汉之际的学者窜入以外，下面说象的文字，是周代卜官遗留下来的，虽有脱简，均是卜官们凭借这些卦象，来决断吉凶现象的底本。如《国语·晋语四》的“震，雷也。”“坎，劳也，水也。”“坤，母也。”“震，长男也。”《左传》僖十五年：“震之离，亦离之震，为雷，为火。”《左传》昭五年的“离，火也。艮，山也。”这些皆为卜官依象断词的方法，和《说卦传》大致相同。并且《说卦传》所说“坤为地”，还是卜官根据八卦的八种元素来断的原本，与战国以来儒家依附五行家说，把坤说成为土的，绝不相同。由此可见，《说卦传》除窜杂的以外，说象的文字，是周代的作品。

其次《彖传》、《象传》、《文言传》、《系辞传》是战国儒家的作品，而且是儒家的思想。虽间有汉儒的窜入，主要是孔门的作品。这里首先要说明孔子与《易传》的关系。冯友兰先生的《易传的哲学思想》（去年《哲学研究》7—8期）、李景春先生的《周易哲学的时代及其性质》（本报2月28日刊载）以及繁星先生的《孔子和“周易”作者是怎样观察“变革”的》（《人民日报》3月9日刊载），均认为《易》与孔子有关，以《论语》引《恒卦》爻辞为证。我同意这种说法。司马迁《史记·田敬仲完世家》：“盖孔子晚而喜《易》。易之为术，幽明远矣。非通人达才，孰能注意焉。”孔子不但读易，而且把易理扩大了。《系辞传》：“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”，把《易经》扩大为“尚辞”、“尚变”、“尚象”、“尚占”四者，成为儒家的《周易》。《论语》引《恒卦》外，尚有举“大过”

“中行”“过不及”诸语，皆出于《易》（详见谭戒甫先生《孔子学易问题商兑》见《图书评论》第二卷第九期）。可证孔子是读《易》的。但是《文言传》、《系辞传》均有“子曰”，可证不是孔子的作品，而是孔门后学的撰述。根据《荀子·非十二子篇》拟是子弓等所作（详见郭沫若先生《青铜时代·易之作者当是子弓》，但我认为《易传》的一部分是子弓的作品），《象传》是儒家思想，已把《卦辞》、《爻辞》穿上了儒家外衣。《荀子·大略篇》：“《易》之《咸》，见夫妇，夫妇之道，不可不正也，君臣父子之本也”，与《象传》思想体系类似。至于《彖传》，其中有韵有散，属杂更甚，疑非一时一人的作品。

《序卦传》较晚出，疑是秦汉之际的作品。作者是按照文王六十四卦排列的次序，阐明《易》理。但是把“受之以”的规律，全部说成一卦相序的道理，与《易》理不尽合。《韩诗外传》卷八引“孔子曰：‘《易》先《同人》后《大有》，承之以《谦》，不亦可乎？’”《淮南子·缪称训》引“《易》曰剥之不可终尽也，故受之以《复》”。引文与《序卦传》大致类同，也认为一卦相序。考一卦相序，有《乾》、《坤》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》、《中孚》、《小过》八个卦；其它五十六卦，均是两卦相序，才能“生生”变易。其中阐述《咸》、《恒》两卦，忽窜入“有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。”这是汉儒三纲的说法，肯定是汉人窜入的。

至于《杂卦传》最晚出，较《序卦传》还要晚些，疑是汉代的作品。《杂卦传》专阐明刚和柔二者的意义，成为另一个思想体系。现今《杂卦传》中六十四卦的排列，已有错简，《归妹》之后，接以《未济》，《未济》之后，以《夬》作结束。《杂卦传》作者认为“夬，决也。刚决柔也。君子道长，小人道忧也。”又把《未济》阐明为“男之穷也”。将《未济》的发展的、前进的道理，

说成静止的，有穷尽的。这是汉儒的唯心主义观点。《杂卦传》的作者，想把《易经》思想，改成刚柔一家之说罢了。

认为《易传》和汉代诸家《易传》类似，这看法是不对的。汉儒言《易》，师承传授，家法甚严，汉代犹有流传。如孟喜、马融诸家，与《易传》不同（详拙著《周易孟氏学》，章氏国学讲习会印行；及《周易马氏传辑证》，《制言》半月刊第三十三——四十期）。

总之，《易传》哲学的时代，时代相隔久远，从周代至汉儒的作品均有，而一篇之中，又层层增加。管见所及，略论如上。

四、《易传》由唯物主义 转化为唯心主义

《易传》的哲学思想，一方面继承了《易经》的原始的朴素的唯物主义思想，加以引申发挥；一方面，由唯物主义转化为唯心主义思想，而最后终被唯心主义所代替。

《易经》的哲学思想，肇始于古代奴隶社会，那时已具有阴阳八卦的朴素唯物思想。到了殷末周初，正当奴隶社会转变为封建社会之际，由于社会剧变，产生了《易经》的唯物思想，当然是不完备，不科学的。《易传》产生时代，离《易经》已相隔久远，从孔子读《易》开始，经过儒家层层加深，直到汉代，把《易》变为广大悉备、无所不包的典籍。司马迁认为“《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变”（《史记·自序》），把《易》的范围扩大了。《易传》中，虽有周代战国的作品，但每篇掺杂了汉人的言论，如《杂卦传》竟是汉儒所撰述，恐怕连司马迁亦没有见到过？因此，《易传》既申引阐明了《易经》的唯物思想，由于层层增加，这部分均是穿上了儒家外衣，逐渐转化成唯思想。

《易传》首先阐发了宇宙的起源。它认为“一阴一阳之谓道”（《系辞传》）。“道”是宇宙的规律，说明宇宙的组成，是由于阴

阳两种始原粒子所组成，而两种始原粒子又是一正（—）一负（--）相对着。又认为“观变于阴阳而立卦”（《说卦传》）。变就是“一阖一辟谓之变”（《系辞传》），阳刚辟阴，阴柔阖阳，叫做变。“卦”就是“象”（韩康伯《周易注》），这说明阴阳对立冲击，变成了卦，卦是八卦、六十四卦，亦说明宇宙由八种元素所组成。而八种元素，是由阴阳两种始原粒子的冲击变化。推而广之，至于天地、男女无不皆然。故“法象莫大乎天地”（《系辞传》），这“天地”应作阴阳解。阴阳主要是矛盾变化，故司马迁认为《易》“长于变”，变就是生生不已。“天地交，泰”，“天地不交，否”（《象传》），“则是天地交，而万物通也”，“则是天地不交，而万物不通也”（《象传》），阴阳交，遂有宇宙万物，“天地感而万物化生”（《象传》），说明宇宙无不在变，处处矛盾冲击。不变就不成为宇宙。《易传》进一步阐发了宇宙根本是阴阳、八卦的物质元素所组成的。变是无穷尽的，故六十四卦排列到最后《未济》卦，认为“物不可穷也，故受之以未济终焉”（《序卦传》），说明宇宙在发展，不断的前进。即以一卦而言，由初爻变至上爻，不是终止，而变成另一卦了，亦不是终止，而是不断“受之以”，不断发展着的。“有天地，然后万物生焉；盈天地之间者唯万物，故受之以《屯》，屯者盈也，屯者物之始生也；物生必蒙，故受之以《蒙》，蒙者蒙也，物之穉也”（《序卦传》）。虽以一卦“受之以”的规律，不尽合《易》理，但是卦与卦的转化发展，《序卦传》阐发了发这点的。《系辞传》亦说：“《易》，穷则变；变则通；通则久”，阐发了变通的规律。但变通的规律由于自身变化，故阴中有阳，阳中有阴，起于内在的变通。而且内在的变通，一卦的爻变，可以一爻变，亦可以二爻以上变，这说明内在的变通，是复杂的，曲折的。这些进一步阐发了《易经》唯物主义思想。

《易传》除了《说卦传》：“乾健也”至《传》末“为羊”，这些尚象的文字，是非儒家的思想，乃卜官们的《易》象的底本外，

其他虽非孔子所作，但与孔门有关，逐渐把尚象的《易经》的《卦辞》、《爻辞》，加上了儒家的思想，这样《周易》变成儒家的《周易》，已不是原来的面目了。如《系辞传》说：

“乾坤，其《易》之门耶？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

《易传》作者，根据卦爻辞的组织，说明宇宙的阳物阴物，物质的存在，才能反映到人的意识中，有《乾》、《坤》的象，阴阳的变动，刚柔的冲击，发生变化。还不敢离象而言。但暗中加上“以通神明之德”，以儒家思想阐述易理了。又如《系辞传》说：

“夫《易》彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物、正言、断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因贰以济民行，以明失得之报。”

虽进一步说明，《易》理要根据宇宙的变动，先要辨物，再正名，再断辞；不辨物、正名而断辞，这是错误的。曰得失，是言合乎易的规律的是得，不合乎易的规律的是失。但是“报”字，“因贰以济民行”（贰当依郑玄训为式，法的意思），又加上儒家的思想了。这些还是逐渐渗入儒家思想。最显著的，把《易经》卦爻辞的组织，认为始《乾》、《坤》，终《既济》、《未济》，而《未济》又回复到《乾》、《坤》，说成“原始要终”（《系辞传》），这样把尚象、尚变的《易经》，说成周而复始，静止的，不变的哲学思想，这就混杂了唯心的宇宙观了。

《易经》卦爻辞不谈“神”，但《易传》把“鬼神”加以发挥。如“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”（《文言传》）。“此所以变化而行鬼神也”（《系辞传》）。“鬼神害盈而福谦”（《彖传》）。又说：“君子以遏恶扬善，顺天休命”（《象传》）。“大亨以正，天之命也”（《象传》）。这样在阴阳物质以外，发挥了超自然的超人类的精神力量，并且进一

步阐明了“大人”、“君子”的“顺乎天”的道理，这些都是宣扬了唯心思想，为封建统治阶级服务了。

总之，《易传》时代相隔久远，思想又庞杂。既阐发了《易经》的辩证观点和唯物思想，又逐渐转化为儒家的唯心主义思想了。

从《易经》到《易传》

余 敦 康

《周易》这部书包括《易经》和《易传》两部分。《易经》是一部占筮书，《易传》则是一部哲学书，但是《易传》的哲学思想是利用了《易经》占筮的特殊结构和筮法建立起来的，因而这两部分在内容上有差别而在形式上却存在着联系，形成了一种哲学思想和宗教巫术的奇妙的结合。封建时代的学者往往只从二者形式上相联系的一面做文章，写了大量的著作（不下三千种），其中有的是袭用《易传》的手法阐述作者自己的哲学思想，有的是在《易经》原有的巫术基础上穿凿附会，引申发挥。这些著作非但不能揭示《易经》和《易传》的真相，反而把原始的核心和后世的积层弄得更加混淆不清，增加了研究的困难。到了现代，顾颉刚、郭沫若、闻一多、李镜池、高亨等学者着重于二者内容上的差别，把经传分开来进行研究，从历史发展的角度考订出它们属于不同的制作时代，反映了不同的思想意识。他们的研究扫除了笼罩在《周易》这部书上的神秘的迷雾，使人们比较容易地接近历史的真相，不再去走封建时代的学者所走过的弯路。六十年代初期，学术界曾经开展了一次关于《周易》的讨论，讨论者运用历史唯物主义的观点方法从不同的方面进行探索，分别就《易经》和《易传》的思想提出了各自的看法，把《周易》的研究又向前推进了一步。但是在讨论中有些人忽视《周易》这部书中本来就有的宗教巫术的成分，往往又产生另一种偏向，或者是不适

* 本文原载《中国哲学》第七辑，三联书店一九八二年二月出版。

当地夸大了《易经》的思想，把它说成是几乎达到了现代辩证唯物主义的水平，或者是从形式上抹杀了《易传》的特征，看不见巫术对它的思想体系的影响。《周易》这部书，内容和形式两个方面都值得引起足够的重视。这是中外思想史上的一个极为特殊的现象。如果我们注意到其中两部分的内容上的差别和形式上的联系，既不把它们完全等同起来，也不完全割裂开来，就可以发现从《易经》到《易传》的发展过程实际上是一幅人类认识发展史的缩影。我们可以从中看到人类的抽象思维是怎样逐步提高的过程，可以看到这种在宗教巫术的基础上孕育产生出来的哲学思想体系，是怎样扬弃了宗教巫术的内容，同时又利用了它的形式，从而使自己带上了不同于其他一些哲学思想体系的特点。

占卜这种宗教巫术在世界各个民族中都曾普遍流行，形式多样多样。殷人盛行龟卜，周人龟卜筮占并用。司马迁说：“三王不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶。”（《史记·太史公自序》）又说：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。”（《史记·龟策列传》）古代希腊多半根据飞禽和牺牲的脏腑占问吉凶，也有凭借神圣橡树的叶声和溪涧的水声占问吉凶的。我国西南地区的一些少数民族有猪胆卦、牛肝卦、鸡骨卜、羊骨卜，也有掷木卜、木刻卜、草卜、竹卜等等。在这些形形色色的占卜形式中，为什么唯独从周人的筮占中发展出了一套哲学思想体系，而其他的占卜却始终停留在宗教巫术的阶段，这种现象究竟应该怎样解释？

据考古发掘，人类早在新石器时期晚期就利用占卜来预测吉凶了。应当承认，在人类认识发展史上，占卜这种宗教巫术表现了人类试图掌握客观事物因果联系的努力。他们为了实践上的需要，迫切关心自己的行动所带来的后果，于是通过占卜来进行判断和推理，作出估计和决定。但是也应当看到，这是一条错误的道路，人们不可能通过占卜取得任何具有客观确实性的知识，因

为占卜阻碍人们认识客观外界，干扰正常认识活动的进行。占卜把决定人事吉凶的普遍原因归结为神的意旨，把占卜所用的道具看作是沟通神人关系的手段。在占卜中，人们观察的目的不是为了认识客观外界，而是探测神的意旨；人们观察的对象也不是客观事物本身，而是占卜道具所显示的变化。占卜道具所显示的变化和客观事物本身本来没有任何必然性的联系，但是占卜者却用种种主观比附的方法把它们说成是必然的，这只能导致对现实的歪曲。在有些情况下，占卜似乎也很灵验，能够作出与现实相符的预测。实际上，这种灵验并不是通过占卜取得的，而是由于占卜者摆脱了占卜的思维模式根据现实的生活经验进行推论的结果。很显然，从不知道占卜到有目的地使用占卜，虽然是人类认识过程中的一个必经的阶段，但它对认识的发展却不曾起到什么积极的推进作用。

拿殷人盛行的龟卜来说，他们每事必卜，怀着虔诚的心理辛勤地把占卜的结果记录下来，给后世留下了大量的卜辞。这些卜辞广泛地反映了殷代的经济、政治和思想生活的各个方面，是研究殷代历史的极为珍贵的资料。但是从人类认识史的角度来看，卜辞中所表现的殷人的思维水平是相当低下的。这是一大堆散漫而无系统的感性材料，没有作出进一步的加工整理。在卜辞中，我们找不到具有抽象意义的词汇，也看不到殷人当时实际上已经掌握了丰富的生活经验。事实上，殷人在观测天象、从事青铜工艺以及组织农业生产和国家生活等一系列的实践活动中，都达到了较高的水平，积累了不少具有客观确实性的知识，但是这些知识都没有完整地反映到卜辞中。在卜辞中，我们看到殷人好象是在进行判断和推理，他们认真而仔细地根据龟甲裂纹的形状判断吉凶，推论将给人们带来怎样的后果。但是由于他们把占卜道具摆在认识的主体和认识的客体中间，错误地认为龟甲裂纹的变化体现了客观事物的因果联系，所以他们的判断和推理就与客观事

物实际上脱离了关系，只能凝结成一些主观的臆想，而不能取得任何具有客观确实性的知识。卜辞记录的年代上下几百年，这样漫长的时间只在叙事的表达方式上有一些微小的进步，在思维水平上却看不出有什么提高。这种情况说明了占卜的思维模式堵塞了人们认识外界的正常通道，不能促进人类认识的发展。

就思维的模式来看，周人的筮占和龟卜并没有本质上的不同。如果说龟卜是用龟甲裂纹的形状来阻碍认识主体和认识客体的接触，筮占则是用蓍草排列的方式，这和用猪胆、牛肝、树叶、溪水以及其他一些奇奇怪怪的道具是一样的。《周易》筮辞的绝大部分就是依据这种思维模式进行占卜的记录，和卜辞一样，它们对客观事物的真实关系既不能有所肯定也不能有所否定，完全是一些主观臆想。比如《升》卦六四爻辞：“王用亨于岐山，吉，无咎”。这句话好象是经过判断和推理，在“王用亨于岐山”和“吉无咎”之间建立了一种因果联系，但是这种联系是主观臆想的结果，不具有任何的客观确实性。再以筮辞中常见的“利涉大川”和“不利涉大川”（凡十三见）为例，究竟涉大川这件具体行动在什么情况下有利，在什么情况下不利，筮辞本身没有提供任何知识。这两个结论完全是依据蓍草排列的某种方式得出来的，它们只是体现了“神的意旨”，并不反映客观事物的真实关系。

但是和卜辞相比，《周易》筮辞无论在内容、形式和功能上，都有一些显明的特点。

第一，在内容上，《周易》筮辞除了占卜的记录以外，还有一部分不是占卜的记录，而是直接来源于现实生活的经验总结。比如：

即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝（《屯》卦六三爻辞）。

师出以律，否臧，凶（《师》卦初六爻辞）。

无平不陂，无往不复，艰贞无咎（《泰》卦九三爻辞）。

不恒其德，或承之羞，贞吝（《恒》卦九三爻辞）。

负且乘，致寇至，贞吝（《解》卦六三爻辞）。

这几条筮辞都具有一定的观客内容和认识意义，和神的意旨无关。它们不是依据占卜道具所显示的某种变化作出来的主观臆想，而是摆脱了占卜的思维模式，直接观察认识对象并且逐步深化的结果。类似这样的内容，我们在殷人甲骨文卜辞中是找不到的。

第二，在形式上，《周易》筮辞已经借助于占筮的特殊结构进行了加工整理，按照六十四卦、三百八十四爻的体系编排成了一个系统，不象卜辞那样毫无条理。这个系统尽管是从作为占卜道具的蓍草的排列方式上推演出来的，和筮辞的内容缺乏内在的有机联系，但是由于它本身体现了一种数学上的变化规律，形式上严整而有秩序，对思维材料还是起了一定的组织作用。在有些情况下，它把一些内容有某种关联的筮辞按照由下而上的顺序编排在一起，使人们从一些个别具体事物的映象上升到认识事物的全体和关系。比如《乾》卦的六条爻辞，如果孤立起来看，只是一些个别具体事物的映象，但是一当借助于这个系统组织起来以后，就提供了更多的认识意义，促进了认识水平的提高，可以看出古人设想的一条龙从潜藏水底到飞向天空的变化活动的全过程。在绝大多数情况下，这个系统和内容无关，完全是一种形式上的编排。但是即令如此，它也蕴含着一种形式上的条理性，启发人们从爻位变化的规律上去探索，找出本来是不具条理的各条筮辞之间的相互关系。比如《讼》卦的几条爻辞：

不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚（九二爻辞）。

不克讼，复即命，渝，安贞吉（九四爻辞）。

讼，元吉（九五爻辞）。

这几条爻辞本来是几次不同时间、不同事件的占卜记录，内容上互不相干，但是单从形式上的联系来看，它们按照九二、九四、九五的程序编排在一起，也促使人们把思维对象从个别具体事物的

身上转移到一事物发生的过程上来，从而启发人们去探索争讼的行为在不同的情况下会得出不同的结果。人们在认识过程中，为了对已经积累起来的思维材料作进一步的加工整理，必须借助于一定的组织形式。卜辞没有找到一种组织形式，所以不可能作进一步加工整理的工作，而始终停留在就事论事，一事一卜，依靠神的指示的水平上。《周易》筮辞找到了一种组织形式，尽管这种组织形式带有宗教巫术的性质，加工整理的工作也极为粗糙，但是结果就大不一样，能够初步实现从感性到理性的飞跃。这是和卜辞不相同的。

第三，在功能上，《周易》筮辞也和卜辞不同，它不是单纯作为史料保存的占卜记录，而是为后来的占筮提供参考和推论的依据。因此，它在认识过程中积极地发挥作用，有着从已知推出未知的创造性的功能。相反，卜辞只是把过去的认识结果记录下来以后，便退出了认识过程，进了历史档案馆了。筮辞是认识进一步发展的中介和前提，卜辞只不过是原有的思维模式的简单的重复，它们在认识过程中所起的作用是不相同的。其所以有这种不同，是由筮法和卜法的不同特点所决定的。卜法只根据龟甲裂纹的形状决断吉凶，筮法除了根据蓍草的排列方式以外，还要根据编排在某卦某爻下面的筮辞。这就是说，卜法只有一种思维模式，就是我们前面所分析的那种占卜的思维模式，而筮法除了占卜的思维模式以外，还包含了运用语言概念来进行思维的模式。

从认识论的角度来看，所谓占卜的思维模式其实并不是思维，它是一种感性的活动而不是理性的活动，因为它不以语言为基础，不用概念来思维，虽然好象也在进行判断和推理，但是这种判断和推理不是建立在概念之间的合乎逻辑的联系上，实际上只是把一些知觉表象凭借主观随意性联结在一起。在这种占卜的思维模式的支配下，用语言记录下来的认识结果当然不会在认识过程中发挥作用，因为人们如果碰到了新情况、新问题，只要再摆弄一

下占卜道具，重复一下联结知觉表象的工作就够了。在精神的生产上，感性的活动只能进行简单再生产，它既不能用逻辑的形式把已有的认识结果巩固下来，也不能间接地从已知推出未知。只有发展到了理性阶段，能够运用语言概念进行自觉的思维，精神的扩大再生产才有了可能。《周易》筮法规定用筮辞来补充占卜道具的不足，是这种发展的一个具有决定意义的步骤。尽管《周易》筮辞所记录的认识结果不尽相同，有的正确，有的荒谬，有的抽象程度较高，有的抽象程度较低，但是只要它们在认识过程中发挥中介和前提的作用，精神的生产就决不会在原有的规模上作简单的重复，而必然有所创新，把认识往前推进。

我们以两条抽象程度不同的筮辞为例，来说明这种运用语言概念进行思维的模式对认识发展的促进作用。

《师》卦初六爻辞：“师出以律，否臧，凶”。这条筮辞是说，军队行动必须有纪律，否则就会失败。这是总结了无数次成功的和失败的战争经验，用逻辑形式巩固下来的已有的认识结果，具有一般性的指导意义，抽象程度高较。当人们碰到了与此相关的新情况、新问题，如果以这种已有的认识结果作为中介和前提，进行逻辑的推理活动，就可以得出一个为了适应新情况的新结论。比如《左传》宣公十二年记载：晋国的彘子违反中军统帅桓子的部署擅自出兵，知庄子以这条筮辞为据推论说：“执事顺成为臧，逆为否”。“有律以如已也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，夭且不整，所以凶也”。因此，他得出结论说：“此师殆哉”！虽然这个结论中所得出的知识已经包含在前提之中，但是由于这种推理活动完成了从一般到个别、抽象到具体的转化，把前提中所包含的知识推广到新情况、新问题，所以本质上是一种创新，属于精神的扩大再生产。

再以《解》卦六三爻辞为例：“负且乘，致寇至，贞吝”。这条筮辞的抽象程度较低，只是说一个人负物而乘车，会招引盗寇

来抢劫。但是后来战国时期《易传》的作者运用类比推理的方法作了大量的发挥，由这个前提得出了一系列新的结论。他说：

“作《易》者，其知盗乎。《易》曰：‘负且乘，致寇至’。负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗。冶容诲淫。《易》曰：‘负且乘，致寇至’。盗之招也”（《系辞上》）。

《易传》作者认为，“小人而乘君子之器”、“上慢下暴”、“慢藏”、“冶容”这几种情况与“负且乘”有相似之处，都会招引类似盗寇来抢劫的后果。由此推论开去，“负且乘，致寇至”这句话虽然是针对着个别具体的情况说的，却具有一种规律性的普遍意义，适用于一切与此类似的情况。可以看出，这种类比推理的活动完成了从个别到一般、具体到抽象的转化，它所取得的新知更是明显。

由于《周易》筮辞在内容、形式和功能上的一些特点，和卜辞相比，不仅表现了思维水平的提高，而且提供了促使思维不停留于原有的水平而进一步发展的可能。这些特点也是周人的筮占区别于其他一些占卜的形式、能够从中发展出一套哲学思想体系的主要根据。但是，从基本的性质来看，《周易》的经部（包括卦画和筮辞）并不是哲学，而是宗教巫术。说它是宗教，是因为它对世界的总的看法从属于一定的宗教世界观。说它是巫术，是因为它幻想通过卦画和筮辞的某种组合能够预测到鬼神所预示的吉凶祸福。因此，如果它不摆脱宗教世界观的束缚，不从预测鬼神所预示的吉凶祸福上升到探讨关于万物的本原和世界运动的一般规律，尽管它和卜辞相比有着相当多的理性因素，却仍然属于宗教巫术的范畴而不是哲学。

有些研究者认为，《周易》的卦画已经提出了关于万物的本原和世界运动的一般规律的学说，形成了一种八卦哲学。因为卦画的两个基本符号“--”、“—”，代表了阴和阳，这是推动世界

运动的两种对立的势力；由“--”、“—”重叠组成的八个符号三、三、三、三、三、三、三、三，即乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八卦，代表了天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质，这是宇宙构成的根本。

究竟这些卦画是否具有如此这般的意义，单从卦画的本身是完全看不出来的，必须以文字的说明为据。我们从《易经》的文字部分找不到任何的证据，可以证明“--”、“—”代表阴阳、八卦表代八种物质。把它们解释成具有如此这般的意义，是《易传》的思想。因此，所谓八卦哲学是《易传》提出来的，而不是《易经》原来就有的。它是经过长期的历史发展、总结了多方面认识成果的极其复杂的产物。如果脱离文字的说明而以卦画为据，那么在逻辑上必然要把这种八卦哲学的形成上推到传说中画卦的伏羲时期，很显然，这个结论是不符合历史实际的。

《易经》大约形成于殷周之际，《易传》则形成于战国后期。从《易经》到《易传》的历史发展长达七八百年之久，相当于一部先秦哲学史所经历的时间。这种历史发展是人类的抽象思维逐步提高的合乎规律的过程，它的各个发展阶段和基本线索从总的方面来说应该与先秦哲学史的发展阶段和基本线索相符合，而不能与之相背离。因此，只有联系先秦哲学史的发展阶段和基本线索，才能恰如其分地估价《易经》和《易传》所达到的思维水平，弄清这种历史发展所表现出来的规律性。

殷周之际是宗教世界观占了绝对统治地位的时期。这种宗教世界观提出了一个对世界的总的看法，把天神说成是自然和社会的最高主宰，认为世界的一切现象都处于天神意志的支配之下。在这个时期，曾经进行了一次宗教世界观的变革。周人根据当时社会变革的需要，把殷人的置鬼神于首位而贬抑人事的宗教思想改造为强调尽人事的宗教思想。这次变革标志着先秦哲学史上的一个重要的发展阶段，表现了人们的思想从原始的宗教蒙昧主义中

获得一定程度的解放，为开展自觉的理性活动争取了一席之地。但是，由于历史条件的限制，当时人们的思维水平没有达到哲学的高度，能够用抽象概念的体系去探讨关于万物的本原和世界运动的一般规律。如果我们把《易经》放在这种历史背景之下来考察，可以看出它所取得的思想上的进展是和当时认识前进运动的总的发展趋势相符合的。

《易经》既然是一种目的在于探测神的意旨的卜筮之书，它对世界的总的看法就不能不从属于一定的宗教世界观。《大有》卦上九爻辞说：“自天佑之，吉无不利。”《益》卦六二爻辞说：“王用享于帝，吉。”可见它是从属于当时流行的天神崇拜的宗教世界观的。但是拿《易经》和殷商卜辞相比，在宗教世界观上又有所不同。据高亨先生的研究，《易经》的作者虽然迷信神权的存在，然而他的思想还有进步的一面。他认为人事可以转移天意，曾经写道：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福。”（《既济》卦九五爻辞）《萃》、《升》两卦都说：“孚乃利用禴。”（孚是诚信）可见作者认为神对人的福与不福，不在人的祭品的厚与不厚，而在人的言行的孚与不孚，即人事可以转移天意的观点的一个具体反映（见《周易杂论》第17页）。很显然，这是周人的强调尽人事的宗教思想，和殷人的那种置鬼神于首位而贬抑人事的宗教思想不相同。正是由于有了这种进步的宗教思想的指导，所以《易经》的文字部分（卦辞和爻辞）才在内容、形式和功能方面表现出了比甲骨卜辞进步的一些特点。

至于《易经》的符号部分（卦画），它和记录思想的语言文字不同，本身并没有表现出什么确定的意义。它能够具有某种意义，完全是由解释者临时加给它的。随着解释者思维水平的不断变化，它的意义也跟着一起变化。因此，它的原始意义和殷周之际以及春秋战国时期所具有的意义是不会相同的。春秋时期，人们为了占卜的需要，用卦象来解释这些符号。到了战国时期，人

们为了建立哲学体系的需要，又从哲学范畴的角度来解释这些符号。我们不能根据春秋战国时期人们对它的解释，来推断它在殷周之际也可能具有类似的意义，更不能说它的原始意义也会是这样。它在意义上不断变化的过程，实际上反映了人们的思维水平由低级到高级的发展过程。

由于缺乏确凿的文字说明材料，我们无从确定卦画的原始意义是什么。许多研究者企图通过探索八卦的起源来解决这个问题，提出了各种各样的说法，有的认为是象征八种物质，有的认为起源于男女生殖器崇拜，有的认为是模仿占卜的龟兆，有的认为是一种原始的象形文字，有的认为是起源于用算筹（蓍草）排列的方式。这都是无从确证的揣测。从筮占作为一种特殊的占卜形式的角度来看，最后一种说法似乎比较合理。

一般说来，每一种占卜形式为了根据占卜道具所显示的变化决断吉凶，都有一套反映这种占卜道具所显示的变化符号。《周礼·春官宗伯》说：

“太卜掌三兆之法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体皆百有二十，其颂皆千有二百。掌三《易》之法：一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。掌三梦之法：一曰致梦，二曰觭梦，三曰咸陟。其经运十，其别九十”。

可以看出，龟卜到了周人手里已经整理出了一套包括三种一百二十个“经兆之体”的符号了。筮占除了《周易》以外，还有《连山》和《归藏》，它们的符号都是八个经卦和六十四个别卦。梦占这种占卜形式，也有一套包括十个基本数和别分为九十的符号。至于其他的一些占卜形式，比如猪胆卦、牛肝卦、鸡骨卦等等，当然也有自己的一套独特的符号，否则便无从据以决断吉凶，不能发挥占卜的作用了。因此，把八卦看成是反映蓍草排列方式的一套别具一格的符号，可能是符合历史实际的。

既然八卦所反映的只是占卜道具显示的变化，而不是自然界的八种物质或者男女生殖器等，那么它的原始意义就和其他一些占卜形式的符号一样，仅限于表示吉凶，不会再有什么更多的象征性的意义。八卦的起源很早，可以追溯到传说中的伏羲时期，相当于原始社会的中期。当时人们的思维水平极为低下，所掌握的知识也很贫乏，不仅不可能从哲学的高度去理解世界，连至上神的观念也没有产生，而普遍奉行着一种原始的巫教。龟卜、筮占以及其他一些古老的占卜形式，都是这个时期的产物。当时人们想超过他们的有限的实践经验，而知道更多的东西，于是把某一种占卜道具奉为神灵，企图通过宗教巫术的形式来预测吉凶。至于为什么有的把龟甲奉为神灵，有的把蓍草奉为神灵，这完全是由一些外在的经济和地理的因素所决定的。从思想的实质来看，包括筮占在内的各种占卜形式都属于原始巫教的万物有灵论的范畴。在这种万物有灵论的思想支配之下，人们除了把反映占卜道具显示变化的符号看作是预示吉凶的朕兆以外，不会赋予它们以更多的意义。如同龟卜这种占卜形式没有给龟兆赋予什么象征性的意义一样，筮占中的八卦，它的原始意义决不象后来的解释者所说的那样，是用来象征宇宙万物和阴阳变化的。

到了殷周之际，《易经》的符号部分（卦画）和文字部分（筮辞）已经编纂成书。这个时期，卦画的意义究竟发生了什么变化呢？有些研究者不根据筮辞而单从卦画本身来确定它的意义，认为从卦画的排列方式上可以看出包含着朴素的辩证法思想。这种看法是值得商榷的。辩证的思维以概念的本性的研究为前提，而概念必须表现为语言的形式。离开了语言，人们连简单的思维也无法进行，更谈不上进行辩证的思维了。卦画既不是概念，也不是语言，人们从来没有用卦画来进行思维，它本身也从来不是记录思想的工具，而只是一些并无思想内容的空洞的符号。它所具有的意义不是本身固有的，而是由解释者赋予的结果，解释不同，

卦画的意义也会不同。因此，我们只能根据人们对它的解释来确定它的意义，而不能认为卦画本身表现了某种思想。诚然，卦画的排列方式是有一定的规律，它以两个基本符号排列组合而成八八六十四卦，卦与卦之间有着内在的联系，形成了一个严整的体系。但是，这只是宗教巫术活动的产物。人们为了占问吉凶，用一长两短的蓍草重复了无数次的排列组合，逐渐演变而成六十四卦，并不意味着对其中的规律有了自觉的理解。开始人们只能单纯从筮法的角度去解释它，经过长期的历史发展，积累了一系列的思想前提，直到战国末年才对其中的规律作出了哲学的解释。许多认为卦画本身表现了辩证法思想的人，往往援引《说卦》和《序卦》的解释来证明自己的论点。实际上，《说卦》和《序卦》的解释并不是开始画卦的人自觉意识到的，更不是卦画本身就已经包含着的。从认识史的角度来看，值得研究的不是卦画本身，而是不同历史时期的人们对卦画所作的不同的解释。这些解释除了伏羲画卦的那段历史时期无从确证以外，其他各个历史时期都有文字说明材料。只有根据文字说明材料来进行研究，我们才能看出人们对卦画的解释是怎样受着当时所达到的思维水平的限制，同时又是怎样随着思维水平的不断提高而合乎规律地发展着。

在殷周之际这个历史时期，确定卦画的意义应该根据筮辞。但是由于筮辞对卦画未作解释，我们不能从积极的方面来肯定卦画具有某种意义，而只能从消极的方面看出它不具有某种意义。第一，卦画的两个基本符号“--”、“—”，不具有哲学中的阴阳范畴的意义，也不具有原始的阴阳概念的意义。在筮辞中，我们找不到阴阳对举的字样，甚至连一个阳字也找不到，只在《中孚》卦九二爻辞中找到一个阴字（“鸣鹤在阴，其子和之”），这个阴字和“--”这个符号没有意义上的关系。第二，八卦不具有象征八种物质元素的意义，八卦的卦名是有了。但是根据筮辞，完全看不出乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑就是代表天、地、雷、风、

水、火、山、泽。《乾》卦九五爻辞中有一个天字（“飞龙在天，利见大人”），这并不说明乾代表天。其他七卦的卦爻辞中，连地、雷、风、水、火、山、泽的字样都没有出现。

在这个历史时期，对卦画的意义作了某种说明的，只有《尚书·洪范》中的一条材料。这条材料说：“稽疑。择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒”。这是说，龟兆有五种，筮兆仅有贞、悔二种。贞是内卦，悔是外卦，占问吉凶以卦画所呈现的内卦和外卦的交错关系为据。传说伏羲作八卦，文王重为六十四卦。《洪范》把内卦和外卦作为筮兆，当是重卦以后出现的筮法。从这条材料，我们知道筮法在殷周之际有了一个发展，过去仅以八卦为筮兆，现在则以八卦的重叠为筮兆了。但是卦画的意义也和雨、霁、蒙、驿、克五种龟兆一样，只是用来表示吉凶，除此以外是否还有什么更多的象征性的意义，就很难说了。

到了春秋时候，才有文字说明材料证明这个时期出现了卦象说，把卦画解释成具有象征性的意义。综计《左传》、《国语》的记载，八卦的卦象有下列几种：

《乾》——天、光、玉、君、天子、父。

《坤》——土、马、帛、母、众、顺、温、安、正、厚。

《震》——雷、车、辘、足、兄、长、男、侄、行、杀。

《巽》——风、女。

《坎》——水、川、众、夫、劳、强、和。

《离》——火、日、鸟、牛、公、侯、姑。

《艮》——山、男、庭、言。

《兑》——泽、旗、心。^①

根据这种卦象说，我们可以作出两种不同的推测。一种推测是，如果八卦的原始意义不是象征天、地、雷、风、水、火、山、泽，为什么《左传》、《国语》肯定八卦根本是代表这八种物质？可

见八卦的象征意义是原来就有的。另一种推测是，既然卦象说直到春秋时期才出现，而在此以前找不到任何文字记载，可见八卦的象征意义不是原来就有的。从任何事物都有一个历史发展的角度来看，后一种推测比较符合实际。

春秋时期，不仅筮法发展了，卜法也有了发展。人们进行龟卜，不满足于简单地凭龟甲裂纹的形状决断吉凶，而发展为用象征性的意义来解释龟兆，引申发挥，讲出了一套似是而非的道理。例如：

“秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：‘求诸侯莫如勤王。……’使卜偃卜之，曰：‘吉，遇黄帝战于阪泉之兆。’”（《左传》僖公二十五年）

“昔成季友，桓之季也，文姜之爱子也。始震而卜，卜人谒之曰：‘生有嘉闻，其名曰友，为公室辅’。及生，如卜人之言，有文在其手曰友。遂以名之。”（《左传》昭公三十二年）

“晋赵鞅卜救郑，遇水适火。占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：‘是为沈阳，可以兴兵。利以伐姜，不利子商。伐齐则可，敌宋不吉。’”（《左传》哀公九年）

“晋公卜我疆戒。史苏占之，曰：‘胜而不吉’。公曰：‘何谓也’？对曰：‘遇兆以衔骨，齿牙为猾，戎夏交猝。交猝，是交胜也，臣故云’。”（《国语·晋语》）

把龟兆看成具有象征性的意义，是春秋时期的新卜法，卜辞中没有这种卜法。《洪范》中所说的雨、霁、蒙、驿、克五种龟兆也不是这种卜法。可见卜法经历了殷代、殷周之际和春秋时期三个层次清楚的发展阶段，龟兆的意义也从殷代的仅限于表示吉凶发展为殷周之际的五种象形，再发展为春秋时期的具有象征性的意义。我们不能根据春秋时期的新卜法来推论龟兆的象征意义早在殷代就已经具有了，因为卜辞中没有提供任何能证明这个推论的证据。筮法的发展情况也与此类似，卦象说就是这个时期出现的

新筮法，我们同样也不能根据这种新筮法来推论八卦的象征意义是原来就有的。当然，也可以把卦象说出现的时间再往前推一些，但是决不会早于殷周之际，因为在《易经》的文字部分找不到一点卦象说的蛛丝马迹。因此，无论是龟兆还是筮兆，它们的含义都有一个历史发展的过程，并不是一成不变、固定如此的。

春秋时期，龟兆和筮兆同时发展为具有象征性的意义，这不是偶然的巧合，而是表现了当时的共同的风尚，曲折地反映了人们思维水平的提高和理性的觉醒。在这个时期，人们对占卜这种宗教巫术已经有了一种清醒的理性的看法，不象过去那样极端迷信了。《左传》桓公十一年记载，楚国的斗廉说：“卜以决疑，不疑何卜”？《左传》僖公十五年记载，晋惠公被秦国俘虏，后悔说：如果先君晋献公听从史苏的占卜，不把伯姬嫁给秦国，我不至于到这个地步。韩简却认为：“先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益”！这种对占卜的看法固然是起到了否定占卜的作用，同时也从相反的方面推动了占卜的进一步发展。掌管卜筮的神职人员为了博取人们的信任，使他们消除这种看法，相信卜筮的灵验，就不能象过去那样单凭占卜道具显示的联兆决断吉凶，而必须讲出一套自圆其说的道理。龟兆和筮兆同时发展为具有象征性的意义，就是这种历史背景之下的产物。

筮兆的象征意义形成了卦象说，而龟兆的象征意义始终不成系统，这在很大程度上是由卜法和筮法的占卜道具不相同所造成的。龟甲裂纹的变化受了刀钻火烤等物理因素的影响，没有一定的规则，因此，人们不可能把龟兆编排成一个整齐系统，也无法把龟兆的象征意义固定下来。比如根据《左传》、《国语》的记载，我们知道春秋时期的龟兆有“衔骨”之兆、“水适火”之兆、“友”之兆、“黄帝战于阪泉”之兆，各有不同的象征意义，但是由于龟甲裂纹的变化不规则，这些都不能固定下来，成为一种规范。到了汉代，褚少孙补《史记·龟策列传》，列举了六十七条龟兆和

象征意义，没有一条和春秋时期相同。人们大多是凭想当然去识别龟兆，即兴式地赋予一些象征意义，偶然任意的成分极大，所以无法形成一个前后相承的系统。《易经》筮法所用的占卜道具是蓍草，它的排列方式是有规则的。早在卦象说产生以前，已经推演出了一套符合数学变化规律的形式系统了。后来人们用象征意义来解释卦画，这套形式系统就起到了固定的规范化的作用。比如八卦所象征的事物，开始也和龟兆一样，带有极大的偶然任意的成分，但是由于八卦的卦画有固定的规范，能够把人们所赋予的象征意义固定下来，逐渐就约定俗成，相沿成习，确定为主要代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物质，然后又在这个基础上不断地补充扩大，把一些相近的事物和属性也包裹进来，于是自然而然地发展成为一套自成系统的卦象说。

拿春秋时期的卦象说和《易传》中的卦象说来比较，虽然二者所象征的事物大体相同，但是性质上却有根本的区别。这是宗教巫术和哲学的区别。只有注意到这种区别，我们才能进一步去研究人们的认识是怎样摆脱宗教巫术的束缚而向哲学发展的前进运动。

《易传》对卦象作了哲学的解释。它说：

“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。（《系辞下》）

“子曰：乾坤，其《易》之门邪！乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”（同上）。

“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”。（《说卦》）

“动万物者，莫疾乎雷；桡万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫熯乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终

万物始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”（同上）。

关于《易传》的哲学思想体系，我们将另文分析，这里只是指出它对卦象的解释不同于春秋时期的几个要点。第一，从目的来看，《易传》的卦象说是为了“以通神明之德”，“以类万物之情”，“以体天地之撰”，就是说为了探讨关于万物的本原和世界运动的一般规律。春秋时期的卦象说则是适应占卜的需要发展起来的，目的在于预测个别事件的吉凶祸福。第二，从内容来看，《易传》以八卦的卦象为杠杆，提出了一个对世界的总的看法。它把天地、山泽、雷风、水火看作是两两相对，交互作用，又把阴阳看作是决定事物变化的根本原因。这完全是哲学世界观的内容。春秋时期的卦象说则只把卦象看作是神灵启示的工具，预测吉凶的依据，它对世界的总的看法是宗教世界观。第三，从方法来看，《易传》对卦象的解释采用分析说理的方法，它用逻辑论证来建立卦象之间的联结，诉之于人们的理性思维。春秋时期的卦象说则诉之于人们对宗教巫术的迷信，为了使人们相信占卜的灵验，它用的是牵强附会、胡乱类比的方法。

但是拿春秋时期的卦象说和殷周之际以及原始画卦时期的那种简单的筮法来比较，又有明显的进步。因为它毕竟是讲出了一番道理，尽管这番道理从总的方面来看是似是而非的，但是其中也混杂有根据现实的生活经验进行推论的成分，对某些个别的现象提出了一些合理的见解。前面我们曾经指出，这种卦象说曲折地反映了当时人们思维水平的提高和理性的觉醒。如同原始画卦时期的筮法受了当时万物有灵论的思想的影响、殷周之际的筮法受了当时强调尽人事的宗教思想的影响一样，春秋时期的筮法也不能不受到当时思想发展的总的趋势的影响。

春秋时期思想发展的特点是新旧交替，一方面，传统的天命神学在逐渐动摇，但还没有彻底崩溃；另一方面，新的哲学观点

在逐渐产生,但还没有形成与天命神学相对立的哲学思想体系。根据思想发展的普遍规律,所有新的思想都必须利用旧的思想材料才能产生,所以这个时期的思想就表现为一幅传统与创新错综交织的复杂画面。一些进步人士往往从理性的角度来解释传统思想,用新的内容来充实它们,这实际上是在对传统思想进行批判和改造。而保守人物在这种挑战面前,不得不使传统思想改变形态,这又推动了传统思想的进一步的发展。由于《易经》筮占这种宗教巫术无论在内容或形式方面都比龟卜有更多的可利用之处,新旧思想的交锋就自然而然地围绕着它而形成成为一个斗争焦点。所以在春秋时期,与筮法发展为卦象说的同时,也开始了摆脱宗教巫术的束缚而向哲学发展的前进运动。在从《易经》到《易传》的历史发展过程中,春秋时期是一个重要的中间环节。

《左传》昭公十二年记载:

“南蒯之将叛也,……枚筮之,遇《坤》䷁之《比》䷇,曰:‘黄裳,元吉’,以为大吉也。示子服惠伯,曰:‘即欲有事,何如’?惠伯曰:‘吾尝学此矣。忠信之事则可,不然必败。外强内温,忠也;和以率贞,信也。故曰:‘黄裳,元吉’。黄,中之色也;裳,下之饰也;元,善之长也。中不忠,不得其色;下不共,不得其饰;事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善。非此三者弗当。且夫《易》不可以占险。将何事也?且可饰乎?中美能黄,上美为元,下美则裳。参成可筮,犹有阙也,筮虽吉,未也’”。

子服惠伯提出的“《易》不可以占险”的思想是一种创新的思想,他认为《周易》只有具备善良品德的人用来占问忠信之事才会有灵验,否则,即令筮得吉兆,也一定会失败。这就是说,决定吉凶的主要依据并不是筮兆,而是人们的行为。这种思想继承了殷周之际人事可以转移天意的进步思想,又进一步发展为以人事来否定天意的思想了。这是一个具有重大意义的进展,说明当时一

些人已开始摆脱宗教巫术的束缚，从理性的角度对《易经》这部占筮书进行批判和改造了。

既然《易》占的筮兆不值得信赖，值得信赖的是人们对社伦理的实践，所以这个时期有些人就不把《易经》用于占卜，而用来作为分析客观事物的理论上的依据。这种对《易经》的根本态度上的变化，是推动它摆脱宗教巫术向哲学发展的一个必要的前提。如果没有这个前提而仍然把《易经》用于占卜，它就只能在占卜的思维模式的支配之下，沿着宗教巫术的道路继续发展下去，在内容上对现实作出一些歪曲的、虚幻的解释，在方法上凭借主观随意性去牵强附会，胡乱类比。有了这种根本态度上的变化，人们就可以不再象过去那样迷信占卜的预兆，不再去探测神的意旨，而把认识对象转向客观事物本身，分析它们之中真实存在的因果联系。这才是一条摆脱信仰走向理性认识外界的道路。沿着这条道路，人们才能取得具有客观确实性的知识，并且用概念之间的逻辑联结把这种知识巩固起来，逐渐由对个别现象的认识上升到对普遍现象进行哲学的概括。《易经》这部占筮书不用于占卜而被用来作为分析客观事物的理论上的依据，从思想发展的普遍规律来看，就是利用旧的思想材料以形成新的思想。这种新形成的思想并不是《易经》本来固有的，而是在新的历史条件下人们观察认识客观事物本身所提炼出来的。人们用这种新思想来解释《易经》的筮辞和卦画，虽然在形式上表现为引申发挥《易经》的本义，实际上是对它进行批判和改造，无论从目的、内容和方法上来看，都和把它用于占卜的宗教巫术有根本的区别。


《左传》襄公二十八年记载：郑国派大夫游吉到楚国聘问，被楚人拒绝，要郑国国君亲自来。游吉引用《复》卦上六爻辞批评楚王说：

“楚子将死矣！不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚曰：‘迷

复，凶’。其楚子之谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎！”

这是用新思想来解释《易经》筮辞的一个例子。游吉没有占卜，而是直接引用“迷复凶”这条筮辞来分析楚王本身的行为。他认为，政德是国君应该抓住的根本，作为一个国君而竟然抛弃了根本，还要恃强凌弱以满足自己的权势欲，就好比一个人迷失了道路而想回来，却不知道回到何处，这就必然导致不吉的后果，所以楚王不可能长久。按照游吉的解释，“迷复凶”这条含义简单的筮辞就被引申发挥成为一条政治学的原理了。后来《象传》又在这个基础上进一步引申发挥说：“迷复之凶，反君道也”，概括性的程度就更高了。

《左传》昭公三十二年记载：

“赵简子问于史墨曰：‘季氏出其君而民服焉，诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也’。对曰：‘物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’。三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘《乾》曰《大壮》, 天之道也’。”

这是用新思想来解释《易经》卦象的一个例子，这种解释和把卦象用于占卜的宗教巫术完全不同。史墨认为，《大壮》的卦象是雷在天之上，雷本来在天之下，现在转化为天之上，这种对立面的相互转化是自然和社会的普遍规律，是“天之道也”。从社会现象来看，“社稷无常奉，君臣无常位”，贵族和平民的地位也不是永恒不变的。从自然现象来看，高岸可以变成深谷，深谷也可以变成山陵。因此，《大壮》的卦象就是对这些自然和社会现

象的变化规律的反映，蕴含着对立面相互转化的哲学道理。实际上，《大壮》的卦象并不具有这种意义，在卦象说产生以前，《大壮》的卦画更不具有这种意义，把雷在天之上说成是“天之道也”，完全是史墨的解释。史墨的这个新思想是在春秋时期的历史条件之下形成的，带有鲜明的时代特征，反映了丰富深刻的新内容。他用这个新思想来解释《大壮》的卦象，使它具有新的含义，于是《大壮》的卦象就改变了性质，不再是预示吉凶的联兆，而变成成为表述哲学思想的工具了。

《左传》、《国语》中有关讲论《周易》的记载共有二十二条，其中有十六条是把《周易》用于占卜，有六条不用于占卜而用来作为论证的依据^②。这种情形说明春秋时期《周易》的发展有两条不同的道路，一条是继续起着宗教巫术的作用，另一条是摆脱宗教巫术的束缚而向哲学发展。这两条道路的斗争就是理性与信仰、哲学与宗教的斗争。虽然走前一条道路的较多，走后一条道路的较少，但是这后一部分人却是代表了当时的进步的上升的社会势力和比较正确的认识水平，反映了当时的理性觉醒和思想解放的时代潮流。在后者的努力下，《周易》的性质在一点一滴地改变，哲学观点也在一点一滴地积累。后来《易传》的哲学思想体系就是综合总结了他们的成果，进一步孕育成长，酝酿成熟的。

由于筮占的特点，《周易》这部书有一套结构严整的形式系统，无论是筮辞和卦画，都已经编排在固定的位置上，不能随意更改，所以人们只有全面地利用这种旧的格式来构造一个哲学思想体系，才能从根本上改变它的宗教巫术的性质。如果不是这样，只利用其中的某一条筮辞或某一个卦画来表述一些零碎的哲学观点，就只能形成一些量的积累，而不能从根本上改变它的性质。春秋时期和战国时期对《周易》批判改造的主要区别就在这里。

前面我们提到游吉对《复》卦上六爻辞的解释和史墨对《大壮》卦象的解释，就是两条典型的材料，表现了春秋时期对《周

易》批判改造的特点。从他们的解释，我们一方面可以看出春秋时期在思想上所取得的进展，另一方面也可以看出这个时期的思想上的局限。游吉和史墨虽然对个别的筮辞和卦画作出了哲学的解释，不同于过去单纯从筮法的角度作出的解释，但是他们却没有对《周易》这部书的形式系统作出全面的哲学解释。为了对它的形式系统作出全面的哲学解释，单凭一些零碎的哲学观点是不够的，必须站得更高一些，超出它的固有格式的束缚，根据一定的哲学思想体系才有可能。春秋时期人们还不具备这样高度的思维发展的水平，所以当时人们对《周易》的批判改造只能停留在量的积累的阶段，而不能形成质的飞跃。

我们再来看战国时期人们是怎样来解释《周易》的。《说卦》说：

“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章”。

《说卦》认为，《周易》的形式系统，数有奇偶，卦分阴阳，爻主刚柔，这都是用来表现和探究天地万物的本性的。天道有阴阳，地道有柔刚，人道有仁义，天地人三才各有两种相互对立的势力，所以《周易》用上两爻象征天道，下两爻象征地道，中间两爻象征人道，画了六画成为一卦。由于这些相互对立的势力有着交错联结、斗争消长的关系，所以《周易》用六爻阴阳刚柔的位次变化来表现它们。这个说法有一些逻辑概念上的混淆，阴阳、刚柔都是成对的范畴，仁义是勉强配合上去的，仁义并不能认为象阴阳、刚柔那样成为对立的范畴，表明《说卦》的思维方法举拟失类，不

够周密。但这并不影响《说卦》对《周易》的解释所赋予的新义。可以看出，《说卦》对《周易》的形式系统作出了全面的哲学解释，利用它的框架结构创立了一个完整的哲学思想体系，和春秋时期只就个别的筮辞和卦画表述一些零碎的哲学观点有根本的不同。

《说卦》的这个哲学思想体系，它的理论基石实际上是天道、地道、人道、阴阳、刚柔、仁义这样一些范畴，这些范畴都是高度抽象的范畴，把一些个别的哲学观点统率起来，力图反映自然和社会的本质属性和变化规律。如果不以这些总体性的范畴来作为理论基石，《说卦》的哲学思想体系也就建立不起来。在春秋时期，这些总体性的范畴都处在形成的过程之中而没有巩固定型。到了战国时期，由于道家、儒家、管仲学派等一些哲学流派的努力，它们才逐渐巩固定型，发展成为帮助人们认识和掌握自然现象之网的网上纽带。

拿天道、地道、人道三个范畴来说，第一次把它们连起来使用的，是管仲学派。《管子·霸言》：“立政出令用人道，施爵禄用地道，举大事用天道”。仁义是儒家政治伦理学说的最高范畴，孔子只是分别论述，孟子才第一次连起来使用。《孟子·梁惠王上》：“王何必曰利，亦有仁义而已矣。”刚柔始见于《尚书·洪范》：“三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克，”指的是为人的两种品德。到了老子，才第一次用来表述普遍性的哲学原理：“柔弱胜刚强”（《老子》第三十六章）。阴阳概念最早是西周末年伯阳父提出来的，他说：“夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”（《国语·周语上》）到了老子，又作了进一步的哲学概括：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《老子》第四十二章）因此，《说卦》的哲学思想体系是总结了多方面的认识成果，反映了战国时期人类所达到的先进的思维发展水平。也只有根据这种较高的思维发展

水平，《说卦》才有可能对《周易》的形式系统作出全面的哲学解释，从根本上改变它的宗教巫术的性质。

《庄子·天下篇》说：“《易》以道阴阳”。这是说，《周易》思想的核心是阴阳学说。《系辞上》说：“一阴一阳之谓道”。阴阳学说确实是《周易》思想的核心，《天下篇》的概括是符合实际的。但是，从我们前面的分析，可以看出，这个阴阳学说并不是原始的卦画所固有的，也不是《周易》的经部提出来的，春秋时期虽然出现了关于八卦的卦象说，却没有人用阴阳来解释《周易》。阴阳和《周易》本来是两个不相同的发展系统，经历了不相同的发展道路，一直到战国末年，才由《易传》的作者把它们结合在一起，建立了一个以阴阳学说为内容而以《周易》的框架结构为形式的哲学思想体系。在对《周易》进行根本性的批判改造上，阴阳范畴起了决定性的作用。

《周易》的框架结构完全是由“--”、“—”这两个基本符号推演而成，由这两个基本符号排列组合而成八卦，再重迭为六十四卦，所有卦象的变化运动都由这两个基本符号的变化运动而决定。如果不对这两个基本符号作出解释，《周易》的那种严整的框架结构就不能得到全面的解释。春秋时期的卦象说只是解释了八卦的象征意义，而没有解释这两个基本符号具有何种意义。从当时根据“本卦”和“之卦”的变化来决断吉凶的筮法来看，人们似乎只是掌握了卦与卦之间的内在联系，而还没有把所有卦象的变化都归结为最高的具有统率性的一对范畴。这种情况说明，尽管《周易》的框架结构本身体现了一种严格的数学变化的规律，但是由于人们受了思维发展水平的限制，长期以来对这种规律并不理解。为了理解其中的规律，需要站在更高的地步，借助于一定的哲学范畴作为理论基石。到了战国时期，《易传》的作者用阴阳范畴解释了这两个基本符号，《周易》的框架结构才第一次得到全面的解释。

阴阳范畴和反映蓍草排列方式的《周易》的框架结构不同，它是人们直接观察了客观事物本身的变化，经历了由简单到复杂、由感性到理性的抽象过程，逐渐发展起来的。随着人们认识的深入，阴阳范畴所反映的内容也越来越丰富。伯阳父把阴阳看作是存在于天地之间的两种气，用阴阳二气的变化来解释地震的自然现象，这是历史上最早从哲学的意义上使用阴阳概念的记载。但是由于伯阳父的思想没有摆脱天神观念的束缚，认为“夫天之所弃，不过其纪”（《国语·周语上》），所以阴阳概念虽然具有哲学的意义，但仍然处于天神观念的支配之下，没有上升成为哲学范畴。老子提出了“万物负阴而抱阳”的命题，把阴阳看作是天地万物都内涵着的两种对立的势力，阴阳才第一次上升成为哲学范畴。但是在老子的哲学思想体系里，最高的哲学范畴是道而不是阴阳。第一次把阴阳提升成为最高的哲学范畴，用来建立一个完整的哲学思想体系的，是《易传》。《易传》认为，世界的一切现象都具有阴阳的性质，不仅自然现象上的气有阴阳，天、地、雷、风、水、火、山、泽有阴阳，社会现象上的君臣、父子、夫妇有阴阳，而且数学上的奇偶、品性上的柔刚、道德上的仁义以及行为上的屈伸进退、地位上的尊卑贵贱等等也都有阴阳，因此，天地万物的变化运动都可以归结为阴阳两种对立势力的变化运动，为这两种对立势力的交错联结、斗争消长所决定。

《易传》把这个阴阳学说和《周易》的框架结构结合起来，用阴阳范畴解释了《周易》的两个基本符号，认为二者之间是一种仿效和被仿效的关系。它说：

“爻者，言乎变者也。”（《系辞上》）

“爻也者，效此者也。”（《系辞下》）

“爻也者，效天下之动者也。”（同上）

这是说，阴阳两爻是圣人观察了天地万物的变化运动以后特意画出来进行仿效的。根据这种解释，《周易》的两个基本符号就不

再是预示吉凶的朕兆，而被赋予了哲学的含义，变成了表现哲学思想的工具。

这种结合看起来好象是非常自然的，因为天地万物的变化运动由阴阳两种对立的势力所决定，《周易》中所有卦象的变化运动也由一奇一偶的两个基本符号所决定，二者确有一定的相似之处。但是，实际上这不过是一种旧瓶装新酒的办法，是《易传》的作者借用了宗教巫术的格式来表述在战国时期的历史条件下所形成的阴阳学说。这是哲学思想和宗教巫术的一种奇妙的结合。由于这种结合，所以《易传》和《易经》一方面在内容上有差别而另一方面又在形式上存在着联系。宗教巫术的内容是被扬弃了，宗教巫术的形式却被原封不动地保存下来。这种宗教巫术的形式固然对《易传》建立哲学思想体系起了积极的组织作用，同时也因其与内容相矛盾而产生了很坏的消极影响。这种内容与形式的矛盾是理解《易传》哲学思想体系的一个重要的着眼点。

① 参见李镜池：《周易探原》第172页，第413—414页。

② 参见杨树达：《周易古义》；高亨：《周易杂论》中之《〈左传〉、〈国语〉的〈周易〉说通解》；李镜池：《周易探原》中之《左国中易筮之研究》。

论《周易》对中国古代辩证法的影响

杨 达 荣

《周易》包括“经”和“传”两部分。《易经》是我国最古老的经典之一。传说伏羲画八卦，文王重卦，并作卦辞，周公作爻辞。虽无确证，但孔子重视《易》，《论语》确有记载，说明《易经》成文当在春秋以前。《易传》是对“经”的传注，成书于战国时期。从《易经》整个内容看，绝非出于一人之手，很可能是古代卜筮“灵验”部分的材料，经过后人加工改写而成。

在远古，由于人类征服自然的能力低下，人们对客观世界及其规律的认识是模糊的，不可能对整个世界的根本观点进行概括和总结，因而也就不可能产生系统的哲学思想。最初哲学思想的萌芽往往被包含在原始人类对超自然力量的崇拜和征服自然之幻想的神话传说之中。只有生产力发展到一定阶段，随之人类抽象的理论思维也进一步发展起来之后，哲学才有可能从宗教神话中分离出来。

《易经》原是卜筮之书，但在宗教外衣下却包含着深刻的哲学思想。《易传》名为传注，实则借题发挥，虽然没有完全摆脱宗教巫术的影响，却有丰富的辩证法内容。司马迁说孔子晚而喜《易》，读《易》韦编三绝。经孔子的提倡，后代也就把《周易》作为儒家的重要经典。历史学者研究《周易》并为之传注疏解者二千余家。中国古代几乎所有的哲学家，无不研究《周易》，因此它对

• 本文原载《广西师范大学学报》（哲学社会科学版）一九八四年第四期。

中国古代哲学的影响是巨大的，也是多方面的。本文着重讨论它对中国古代辩证思想发展的影响

—

东汉郑玄论《易》有变易、不易、简易三义。所谓变易，如“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”^①指卦爻出入移动的变化。所谓不易，如“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”指卦爻张设布列，尊卑贵贱上下不可改变。所谓简易，即“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”^②指以乾坤推演复杂的变化，以简驭繁的简易法则。《周易》把卦爻变化的规定推广为万物变化的法则，这种变化可以从简单的乾坤变化中推出，变化却是装在不变的框框里，使它的辩证法带上神秘主义和形而上学的色彩。

《易传》所谓“生生之谓易”，就是生生不已的变化。《易经》以“--”“—”两种符号（爻）表示客观事物的属性，这是一对最基本的矛盾。阴爻为偶数，阳爻为奇数。三爻相重组成八个单卦：☰（乾）、☷（坤）、☲（艮）、☳（震）、☱（兑）、☴（巽）、☵（离）、☶（坎）。根据卦中画数奇偶不同，八单卦分为阴卦（坤兑巽离）和阳卦（乾艮震坎）两类。是又一层次的矛盾。八单卦两两相重成六十四卦，每卦六爻，自下而上一三五爻为阳位，二四六爻为阴位，阴阳爻当不当位也是一种矛盾。这种卦爻的象、数、位的理论，反映了《周易》关于矛盾普遍性和多层次的观点。

《周易》认为万物变化的根源在于阴阳对立面的相互作用，即“刚柔相推以生变化”。有矛盾有变化才是吉利，无矛盾无变化则不吉。事物不断发展变化，当发展到一定程度，就会走向它的反面，叫做物极必反。每一卦由第一爻发展到第六爻（极位），就

要向对立面转化。如《否》上九：“先否后喜。”否是不吉，由否到喜，是由不吉转为吉。《明夷》上六：“初登于天，后入于地。”都有物极必反之义。《周易》的变化是循环的。《复》卦卦辞云：“反复其道，七日来复”，认为事物变化，如天之运行，阳长阴消，昼去夜来，四季交替，寒暑迭运，似乎都是循环往复的，故曰：“复其见天地之心”。^③

《周易》讲变化，但矛盾的对立面各自的性质是不变的。阳的属性是刚动，阴的属性是柔静。阴阳的主从关系不能改变。阳为主，阴为从；阳居尊位、上位，阴居卑位、下位。尽管阴阳对立斗争变化，但不能破坏这种主从、尊卑、上下的关系，否则就不吉利。刚柔的关系也不能颠倒。柔必顺刚，反是则凶。《巽》（重巽）和《家人》（上巽下离）两卦均属柔顺刚。《巽》六四：“悔亡，田获三品”。象曰：“田获三品，有功也”。《家人》六四：“富家大吉”。象曰：“富家大吉，顺在位也”。与此相反，若阴爻居阳爻之上叫柔乘刚，象征着臣凌君，女凌男，凶。如《蒙》卦（上艮下坎）六三：“勿用取女，见金夫不有躬，无攸利”。象曰：“勿用取女，行不顺也”。《比》卦（上坎下坤）上六：“比之无首凶”。象曰：“比之无首，无所终也”。《周易》承认万物都在变动，但又认为静是根本。只有动静交替才能产生万物，没有静也就没有动。《系辞上》说：“《易》，无思也，无为也，寂然不动”。运动变化终归以不变为基础，这是《周易》形而上学的特色。

《易传》认为《易》取法天地，是圣人仰观天文，俯察地理，中观万物而作。所谓“天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之”。卦象是象天地万物，卦爻是效天地万物。一卦六爻之一二爻效地道为柔刚；三四爻效人道为仁义；五六爻效天道为阴阳。古人以天地人为三才，包容一切，故一卦也就包括了天地万物之理。所以说“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”，“彰往而察来，而微显阐幽”。以卦爻象数的变化推测

万物变化和人事吉凶，则是一种神秘主义。

《周易》是二千多年前古人的思想，它的辩证法主要用于论证人事方面的变化。由于作者的阶级立场和历史的局限，不免带有一些束缚人们思想的主观成分。但是它提出许多辩证法方面的重要范畴和命题，并呈现出如此丰富的思想，却为中国古代辩证法的发展开辟了广阔的道路。

二

中国古代辩证法约略可分两大系：一是以《老子》为代表，一以《易传》为代表，皆与《易经》有渊源关系。两者风格不同，显而易见。就其影响来说，《易传》远远超过《老子》。中国古代辩证法多以注释《周易》的形式出现便是明证。当然，魏晋玄学以老注《易》，宋明理学融合儒释道，《易》老之间不无渗透，但其脉络仍依稀可辨。从以下几个重要的范畴和命题的发展看出古代辩证法主要是受《周易》的影响。

阴 阳

阴阳是中国古代辩证法的一对最基本的范畴，也是贯串《周易》哲学的一条主线。《周易》哲学的重要概念、范畴、命题，以至整个体系都是以阴阳这对最基本的范畴为基础而展开的。故《庄子》曰“易以道阴阳”。《周易》认为世界万物均有阴阳两种属性。阳代表正面、光明、在上、刚健、尊贵……；阴代表反面、黑暗、在下、柔顺、卑贱……。因此天为阳，地为阴；暑为阳，寒为阴；白昼为阳，黑夜为阴；山为阳，谷为阴；南为阳，北为阴；雄为阳，雌为阴；表为阳，里为阴；男为阳，女为阴；君父夫为阳，臣子妻为阴等等。世界万物无不可用阴阳来表示其属性。这种思想，为中国古代哲学家所普遍接受。中国古代哲学家论述阴阳对立，大体分三个层次：一指事物之间的对立。如天与地对，男与女对，有阳物必有阴物对，这叫做“以类对”。二指事物内部阴阳两种性

质的对立，张载称为“二端”。任何事物内部都有相反两种性质（因素、势力）存在。如正与反对，上与下对，这叫做“以反对”。三指阴阳各自也有对。阴中有阴阳，阳中亦有阴阳。阴阳对立具有普遍性，这是《周易》关于矛盾多层次的思想的发展。

动 静

动静与阴阳有密切的联系。《周易》认为阳的属性是动，阴的属性是静。一切事物都具有阴阳两种性质，因此世界万物都不外动静两种状态。阴阳交感，相摩相荡，一静一动。动到了极点就变静，静到了极点又变动。动静是循环的，故朱熹说“动静无端，阴阳无始”。这种观点包含有宇宙无限性的某些合理因素。《周易》说“天下之大德曰生”，动才能生化。程颐认为动是天地生物的本意。正由于万物都在不断变化，世界才能持久（恒）。“天下之理，未有不静而能恒者也”。^④中国古代哲学家贵动，但又认为静更为根本，认为万物的本体是不动的。周敦颐和朱熹都认为“太极”是超动静的。王守仁从阴阳不能截然相分的观点出发，认为动静是一个过程的两个方面。静指其体，动指其用，因而静是根本。他说：“太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也”。^⑤他讲的体又指心。“心之本体原自不动。心之本体即是性，性即是理。性原不动，理原不动”。^⑥宋代唯物主义者叶适也说：“人以止为本，道必止而后行”。^⑦连杰出的唯物主义者张载也承认作为万物根据的太虚之气“至静无感”，是一种“太和”状态。这种万物皆动，本体不动的思想，显然是受《易传》不易思想的影响。

两 一

两一问题，是讨论统一物与其自身阴阳对立面的关系问题。《易传》认为从最高的本体“道”到每一具体事物都有阴阳对立。

张载把这一思想表述为“一物两体”。“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已”。^⑧ 朱熹进一步发展为“一分为二”的命题。他说“易有太极，是生两仪”，就是“一分为二，节节如此，以至无穷，皆是一生两尔”。^⑨ 两和一是对立统一的关系。从对立的角度看，有一则有两，两是一的属性，“若一则有两”。从统一的角度看，两又是共存于统一体中，“有两亦一在”。故“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”一和两既对立，又统一。明末方以智提出“合二而一”，即对立双方互相作用，互相渗透，共存于统一体内。这种情况称为“交”。“交也者，合二而一也”，“两间无不交，则无不二而一者。相反相因，因二以济，而实无二无一也”。^⑩ “合二而一”既不是截然相分为二，又不是毫无对立的一，故曰“无二无一”。王夫之明确指出“合二以一”“非合两以一之为纽也”，“分一为二”也不是“截然分析而必相对待之物”。他认为“一分为二”就有“合二而一”的意思，反之，讲“合二而一”也就有“一分为二”在里头。“合二以一”是“既分一为二之所固有”。因此“一分为二”和“合二而一”的关系也是对立统一的关系。古代两一关系问题的论述，实际上是《易传》“一阴一阳之谓道”的展开和深化。

神 化

变是《周易》的大旨。《易传》说“阴阳不测之谓神”，“化而裁之谓之变”。张载比较系统地接受了这种思想，提出“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神”。“神”指事物变化的神妙作用，是事物的本质属性；“化”指一种渐变，是事物变化的一种形式。化和变不同，“变言其著，化言其渐”^⑪，化是渐变或量变，变是突变或质变。在张载看来，事物运动普遍采取“化”和“变”两种形式。“变则化，由粗入精也；化而裁之谓之变，以著显微也。”突变所生成的新事物，初时是粗糙的，化的阶段就是使新事物逐步完善，使新质趋于精微。化到一定限度，渐变中断，

又产生突变。旧事物变化为新事物就是按此规律进行的。变化之所以能实现，是由于有“神”，即事物内部阴阳双方“聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，盖相兼相济，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运动不息”，^⑫ 明确指出事物变化“动非自外”。“动非自外”和由“化”到“变”的思想，包含有内因论和量变质变的因素。明代王廷相也认为“神”是阴阳之妙用，阴阳是造化之橐钥。事物运动变化有“常”和“变”两种形式。常是按常规的渐变，表现为必然性。“世变有渐，如寒暑然”。变是突然发生，如雷霆，表现为偶然性。而且常中有变，即必然中有偶然。这种发端于神化理论的认识在当时可算得是相当深刻的。

物极必反

《周易》《泰》卦表示吉，《否》卦表示凶。否极泰来，已经成为一句成语。“易，穷则变，变则通，通则久。”穷者极也。事物发展到了极点，就要向相反方面转化。凶去吉来，泰极则否，宋儒普遍接受了这个观点。张载说：“泰极则否，非力所支”。^⑬ 程颐论《否》卦说：“物理极而必反，故否极则泰……，极而必反，理之常也”。^⑭ 王夫之也说：“势极于不可止，必大反而能有所定”。^⑮ 《老子》也讲物极必反，“正复为奇，善复为妖”那是无条件的。《周易》则不同，它既承认物极必反是普遍的客观规律，又不否定人的能动作用。特别是在人类社会，人可以影响这一规律。程颐说：“极而必反，理之常也。然反危为安，易乱为治，必有刚阳之才而后能也”（同⑭）。人虽不能任意改变物极必反这一客观规律，但却能促进事物向有利方面发展，或者延缓、防止事物向不利方面转化。事物变化一开始就存在着转向反面的因素，因此必须及早预防。如等到不利的反面因素已经充分暴露，预防就来不及了，故提倡“戒过中”。《临》卦（上坤下兑）卦辞说：“临，元亨利贞。至于八月有凶”。卦象是二阳在下，犹春阳方盛之时，应预见到秋之八月，阳消阴长，草木枯萎的凶象，做到有备无患。

一个人得志的时候，也要处处谨慎小心，谦恭自持，防止过满。“唯至明所以不居其有，不至于过极也。有极而不处，无盈满之灾”。^{①⑥}《老子》害怕事物转化到反面，提倡守柔处下，不敢有为，采取消极态度。儒家提出戒过中，防满极，主张守中道，反对过和不及，在道德意义上还是有一定积极作用的。

循环论

古人看到一年四季，春去夏来，秋尽冬至，年复一年，因此认为一切事物的变化也是反复循环的。《序》卦云：“物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以复”。由《剥》（艮上坤下）到《复》（坤上震下），阳爻由下而上流转，至上九，一阳居上，五阴在下，是为《剥》卦；阳爻到了极位，复转于下，变为五阴在上，一阳在下，是为《复》卦。从《剥》到《复》，象征着事物运动的反复循环。中国古代的哲学家几乎都没有摆脱循环论的束缚，足见《周易》循环论影响之大。董仲舒“天之道，终而复始”，^{①⑦}很可能也受到《周易》的影响。张载认为万物变化循环不已，本质上是阴阳二气往来屈伸的结果。“若阴阳二气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉”。朱熹也说“游气纷扰，合而成质者，生入生物之万殊，其阴阳两端，循环不已者，立天地之大义”。但朱熹哲学的最高本体是精神性的理。世界万殊循环不已的变化，归根到底是理的循环不已的反映。“此理之流行，无所适而不在。若其消息盈虚，循环不已，则自未始有物之前，以至人消物尽之后，终而复始，始则复有终，又未尝有倾刻之或停也”。^{①⑧}儒家把循环论推广到社会历史领域，就是贤智以时出，治乱必相间的观点。孟子说“五百年必有王者兴，其间必有名世者”。他积极游说诸侯，推行其政治主张，争当“名世者”。陈亮提出“天下六十年一变”，^{①⑨}劝谏南宋统治者抓住北向收复失地的时机。可见《周易》的循环论也与《老子》不同，《老子》的态度是“万物并作，吾以观复”，是消极的。儒家则主张应时承运，发挥人的主

观能动作用，其中也还有某些积极的因素。

仇必和而解

《易传》承认阴阳对立，但更强调统一。正是矛盾的统一，万物才能产生。强调统一是封建统治者要求天下归于统一的反映。封建社会确立之后，为了保持封建国家的统一，必须调和社会各种矛盾。董仲舒主张大统一，哲学上提倡调和论，就是这种思想的反映。张载提出“仇必和而解”，说“有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解”^{②①}。王夫之接受这种观点，也认为“互以相成，终无相敌之理”，指出“未有形器之先，本无不和；既有形器之后，其和不失”，即“阴与阳和，气与神和”。^{②②}《周易》的框架决定了阴阳对立一般归结为消长盈虚或交感化生两种结局。阳盛阴衰，阳长阴消，阳压倒了阴，事物就表现为阳性。阴盛阳衰，阴长阳消，阴压倒了阳，事物就表现为阴性。如寒暑交替，昼夜反复等是。交感就是阴阳交相感，如天地交感产生云雨，夫妇交感生出子女。不管消长还是交感，对立面双方既不会消灭对方，也没有打破统一体，而是调和，保持世界的和谐。对立面的斗争有可能在一定条件下双方互相融合，生成新事物，但是矛盾转化的形式是多样的。可以是矛盾一方吃掉另一方，也可以是矛盾双方互换位置，甚至矛盾双方同归于尽。把斗争的结果归结为唯一的“仇必和而解”是绝对化，片面性。然而这种思想却曾经长期统治着人们的头脑。这种调和论反映在社会生活中，就是儒家一贯提倡的中庸和泛爱思想。王夫认为“天命以和顺为命，万物以和顺为性”。只要掌权的大地主阶级实行中庸之道，泛爱众人，以“和顺”对待中小地主和人民，就仍然可以保持调和统一的局面。事实上在封建社会还没有到非崩溃不可之前，是很难冲破这种调和论的。君臣、父子、夫妇是对立的，但只要君贤臣忠，父慈子孝，夫义妇顺，对立就调和起来了。

道 不 变

《周易》讲了许多变易的道理，但追溯到本原，天地和太极（易）是不变的。万物生生不息的变化，只能在不变的天地里进行，无思无为的“易”寂然不动。这就是所谓器变道不变。董仲舒说：“道之大原出于天，天不变道亦不变”。又说“为政而不行，甚至必变而更化之，乃可理也。”他提出新王即位，必须“徙居处，更称号，改正朔，易服色”。至于封建的伦理纲常以及统治者的治道，则是千古不变的。“所谓新王必改制者，非改其道，非变其理”，“若夫大纲、人伦、道理、政治、教化、习俗。文义尽如故，亦何改哉？故王者有改制之名，无易道之实。”^{②②} 这就是器变道不变的典型。儒家一贯提倡中庸之道。何谓中庸？朱熹说：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理”，^{②③} 中庸就是中正不变的道理，二程称之为“天理”。程颢承认世界万事万物都可以变化，“惟其天理之不可易”。^{②④} 甚至许多唯物主义哲学家，承认作为自然规律之道是可变的，但作为人道的中庸之道则不可变。由变易开始，最终归结到不易，这正是《周易》辩证法的基本结构。

综观中国古代辩证法在《周易》的影响下，进行了多方面的探论，展现出丰富多彩的画面，有的甚至是相当深刻的。但是在王夫之以前，却基本上没有突破《周易》辩证法的格局。甚至象王夫之这样杰出的唯物主义哲学家也在许多方面受到它的束缚。

王夫之对《周易》辩证法的突破

王夫之在总结古代唯物主义思想的基础上，把古代辩证法向前推进了一步。

王夫之提出“太虚本动”的命题，指出动是物质性的气的属性，否定了绝对的静止。他说“虚空即气，气则动者也”。^{②⑤} 又说：“太虚者，本动者也”。^{②⑥} 他认为阳中有阴，阴中有阳，故动中有静，静中有动，“动静互涵以为万变之宗”。动是绝对的，

静是相对的。太极动而生阳，是“动之动”；静而生阴，是“动之静”。由静到动固然是动，由动到静也是一种动，不会有废然无动而静的。静不过是一种特殊形式的动。他说“动者道之枢，德之牖也。易以之与天地均其观，与日月均其明，而君子与易均其功业”。只要天地日月还存在，运动就不会停止。这种思想已经大大突破了《周易》动静观的框架，这是王夫之高出以前一切辩证法家的重要标志。

从运动是绝对的观点出发，王夫之强调“变化日新”的观点，既否定尊卑不易，又冲击了循环论。在王夫之看来，宇宙间的一切，大至日月，小至爪发，都不是凝固不变的，他指出“今日之日月，非用昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也”。显著的有形的变化，人们可以发觉；缓慢的无形的变化，则往往被人忽视。如“爪发之日生而旧者消也，人所知也；肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉”。^{②7} 这种“质日代而形如一”，就是量变中有部分质变。宇宙间一切事物的变化都是“推故而别致其新”的。《周易》认为阴阳定位，尊卑上下是不变的。王夫之却指出“天尊于上，而天入地中，无深不察；地卑于下，而地升天际，无高不彻。其界不可得而剖也。”^{②8} 由空间的高下是相对的，说明尊卑上下在一定条件下也是可以改变的。

《易传》提出“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，此后道器关系问题也就成为哲学家讨论的一个重要问题。唯心主义者把道看作一种不变的精神本体，唯物主义者则认为道是事物运动变化的规律或者成形以前的物质实体。王夫之从运动是绝对的观点出发，认为没有不变的东西。道是器之道，器变道亦变，“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣”，^{②9} 说明道随器变，道随时变。这种道不离器，器

变道亦变的理论，打击了董仲舒以来“天不变道亦不变”的形而上学思想，为明清之际由于资本主义萌芽所出现的各种新器提供理论根据，对长期以来认为千古不变的纲常名教也是一个沉重的打击。

三

《周易》之所以对中国古代辩证法产生如此巨大的影响，首先是封建统治者对《周易》的提倡。自从汉武帝接受董仲舒的建议，罢黜百家，独尊儒术，宣告子学时代的结束和经学时代的开始，学术上主要研究儒家经典。汉武帝初置五经博士，《易》居其首。后来博士官增至十四，《易》占其四。隋唐科举之制兴，儒经为士人所必读。为了适应统一的唐帝国统治的需要，唐太宗令颜师古定五经定本，孔颖达撰五经正义，使各经统一于某一注家，作为官方标准的解释。虽然《五经正义》所起的作用并不尽如唐太宗所愿，但足见封建统治者倡导之用力。

其次《周易》文字简约，文意隐晦，有利于后儒任意附会和发挥。《周易》中许多文意模棱两可，若不受某一师说的约束，不同的学者都可以做出不同的解释。早在汉代传《易》比较有名的就有京房、费氏、梁丘诸家。东汉谶纬盛行，易纬更是任意附会。唐代正定五经，也并未达到目的。那些不甘屈服的士人荡弃家法，凭己意说经。这种不拘训诂旧说，自由说经的风气，实为宋明理学之先导。历代对《周易》作解说的著作甚多，在这众多的解说中，发挥《周易》的辩证法思想是很自然的。

第三，更重要的是《周易》的理论合乎封建统治的需要。《周易》一向被认为是“定人伦”、“明王道”、“治国家”的重要经典。《易纬·乾凿度》说，伏羲画八卦建五气以立五常之行象。法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义，君亲以尊，臣子以顺，群生和治，各安其性。陆贾《新语·道基》篇也说：“先圣仰观天文，俯

察地理，图画乾坤以定人道，民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序，于是百官立，王道乃生”。这些虽近似神话，但却道出了一个真情：《易》是阶级社会产生之后，为了统治的需要而作的。

秦始皇统一中国主要靠军事和政治的力量，思想上并未解决问题。为了解决高度集中统一的封建政治与高度分散的小农经济的矛盾，汉初统治者经过权衡利弊，决定以儒家思想作为统治思想。儒家学说的中心，是以尊尊亲亲为特征的封建宗法制度。这种制度要求以家长为首的家庭作为基本的社会组织。为了巩固这种制度，尊长孝亲就成了重要的问题。要治理好整个封建帝国，须从治理好家庭入手，因此《大学》提出“齐家、治国、天平下”的主张。《周易》正好在这方面提供了理论根据。

《易传》说“乾称乎父，坤称乎母”，乾为天为君，坤为地为臣。《易·家人》彖说：“家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。正家而天下定矣”。这种尊卑贵贱定位不易的思想，是封建宗法制度的核心。把家庭看作是缩小了的国家，父母就是君主，然后父子、兄弟、夫妇的关系都严格按照地主阶级的要求去处理，就是齐家。推而广之，国家就是扩大了的家庭。人民对君主要象对待父母一样，然后把处理父子、兄弟、夫妇关系的那套原则拿来处理社会关系，这就是“正家而天下定”。董仲舒把君臣、父子、夫妇这三种关系称“三纲”。并说“王道之三纲，可求于天”，天不变道亦不变。封建统治者既要证明尊卑贵贱是天道决定的，又必须证明他们和人民是没有矛盾的。《周易》的尊卑不易与调和论正好适应这种需要。

从董仲舒的“天人感应”到谶纬迷信，再经过白虎观会议，“三纲五常”正式定型。《白虎通》说：“君臣、父子、夫妇六人也，所以称三纲何？‘一阴一阳谓之道’。阳得阴而成，阴得阳而序，

刚柔相配，故六人为三纲”。“人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纲纪为化”，^{③⑩}明确把“三纲五常”和《周易》联系起来，并认为“君臣法天，……父子法地，……夫妇法人”，进一步把封建道德伦理天理化。《周易》器变道不变的观点正好为这种万古不变的封建道德伦理作论证。

历代封建统治者利用《周易》中不易的一面论证封建统治的合理，使中国古代辩证法一直受着《周易》模式的束缚，但它的朴素辩证法却因此得以保存和发展。

-
- ①《易大传·系辞下》。
 - ②《易大传·系辞上》。
 - ③《易大传·复卦彖辞》。
 - ④《周易程氏传·恒卦》。
 - ⑤《传习录中》。
 - ⑥《传习录上》。
 - ⑦《水心文集》卷九《时斋记》。
 - ⑧《横渠易说·说卦》。
 - ⑨《朱子语类》卷六十七。
 - ⑩《东西均·三微》。
 - ⑪《横渠易说·系辞上》。
 - ⑫《正蒙·参两》。
 - ⑬《横渠易说·泰卦》。
 - ⑭《周易程氏传·否卦》。
 - ⑮《张子正蒙注》卷一。
 - ⑯《周易程氏传·大有》。
 - ⑰《春秋繁露·阴阳终始》。
 - ⑱《朱子文集》卷七十。
 - ⑲《龙川文集》卷一。

- ②⑩《正蒙·太和》。
- ②⑪《张子正蒙注·太和》。
- ②⑫《春秋繁露·楚庄王》。
- ②⑬《四书集注·中庸》。
- ②⑭《明道文集》卷二。
- ②⑮《张子正蒙注·参两》。
- ②⑯《周易外传》卷六《系辞下》。
- ②⑰《思问录外篇》。
- ②⑱《周易外传》卷七《说卦传》。
- ②⑲《周易外传》卷五《系辞上》。
- ③⑩《白虎通·三纲六纪》。

孔颖达《周易正义》及其“观我生”论

龚 鹏 程

一、孔氏义疏於中国思想史中之地位

凌次仲《姚江篇》云：“翻新好奇宋所尚，竟以二氏参遗编。援儒入释始关洛，理窟时挟曹溪禅；晦翁无极本丹诀，贯通佛老尤融圆。袭其精微诋其迹，面目虽更心神专。阳明学亦考亭学，窃钩窃国何讥？！至今两派互相诟，稽之往训皆茫然。本天本心苦争辨，潦潢乌足言通川。”夫经学变古，昌於两宋，而其肇机，则在六朝。凌氏所谓杂用二氏，以成新奇者，自何、王以来已然。论古者，将委求源，固不宜独詆宋明；即若稽考理趣，尤应贯串后先，详其本末终始。倘不知宋明理学，多从六朝衍来，则孤澜自振，侈言孔孟，又何益哉？曩撰《宋学稽源》一篇，论宋学之所从出纂详（见《文风杂志》三十二期）。大抵缘饰孔孟，取汉魏六朝之谈义理者而张大之耳。椎轮大辂，后出虽精，其迹固不可泯。

顾魏晋南北朝暨两宋之间，有一隋唐。隋唐之学，论者谓其儒道俱衰，独佛学为大昌盛。故《宋稗类钞》有荆公张方平之问，以为隋唐无儒，其绝卓精特者，皆归象教。“儒门淡泊，收拾不住”，其所慨者深矣！孔孟之学，迨韩愈、李翱出，给竭气力以为宣扬，然积效弗彰，余勿论焉。道家一门，亦但奉清静，膜拜老君而已。道教虽盛，曾无积学秀士拔出其间，特以帝王庇荫，缘假佛教以自存，特不足以语学术。独佛教则不然，天台华严，固

• 本文原载《易经研究论集》，林尹等著，台湾黎明文化事业公司一九八一年一月出版。

不必再论；即唯识净土诸宗义法，亦皆并峙争奔，蔚为巨观。是故论吾国思想史者，限断时代，必曰先秦诸子、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学云云。其所标识，不可谓为无故，然窃尝疑之矣：

六朝之学，开衍两宋，然学术之迁衍递嬗，断无中绝数百年，而后犹能接续上下者。且儒道二家，固吾国思想之主流，尤不应独于此际，阒寂乃尔！稽古者观澜溯源，察常尽变，乃知夫六朝玄学、隋唐佛学、宋明理学……云者，俱非理实，举其特色言之耳，殊不足以尽一时代之全。特色实为殊相，言殊相不言共相，此学术之所以多凋敝也。今考孔颖达《周易正义》，论其理趣，详其义指，以见其沟通两宋南北朝之实。庶几学无断灭之嫌，理无骤生之疑。说其大义，首详观生；馀蕴多门，俟夫将来。

二、《周易正义》之纂定及其与南北学之关系

儒者说经，笃守古义，勿取新奇；各承师传，不凭胸臆，汉唐有焉。然唐之始作，实亦不尽如此。盖承魏晋南北朝经学分立以后，诸所训释，不相类贯。非特南北悬殊，甚且家有异说，攻伐不已，识者厌之。《北史·儒林传序》曰：“自正朔不一，将三百年。师训纷纶，无所取正。”言其实也。夫人情专一则尚新奇，骛乱则求简易。南北朝之所以折而入义疏，义疏之所以分而为北宋，胥此理耳。且邦国粗定，乾坤一统，兴文敷华，正当其时。凡科令抡才之会，不容漫无绳准，此义疏之不得不兴也。

据《唐书·艺文志》所述，唐太宗以儒学多门，章句繁杂，乃诏国子监祭酒孔颖达与诸儒撰定《五经义疏》，凡百八十卷。皮锡瑞《经学历史》误以为百七十卷，非是。赵云崧《陔馀丛考》引《唐书》云太宗尝病经籍玄圣久远，文字多讹谬，诏颜师古于秘书省考定《五经》。书成，复诏房玄龄集诸儒重加详议。时诸儒传习师说，舛缪已久，皆共非之。师古辄引晋宋以来古本，随方晓

答，援据详明，皆出其意表，诸儒莫不叹伏。遂以为《五经正义》之定，师古实有大功（卷五十）。未悟颜氏考定《五经》，事在贞观四年。贞观七年颁其书于天下，命学者习之，是为新定五经。而孔颖达所奉诏撰修者，则迟至贞观十六年始毕，稽延至于永徽四年，始颁于天下。二者迥异。盖颜氏所定，以“经籍去圣久远，文字多讹谬”而作；孔氏所纂，则以“儒学多门，章句繁杂”而生。一详经文，一为义疏，误合为一，非也（五经定本颁行在前，颖达义疏或即据此定本，故《正义》时有征引）。

特《五经正义》，实亦非颖达独纂如师古之定《五经》也。盖杂出众手，聚博为功，皮锡瑞曰：“颖达入唐，年已耄耋，岂尽逐条亲阅？不过总揽大纲。诸儒分治一经，各取一书以为底本，名为创定，实属因仍。书成而颖达居其功，论定而颖达尸其过。究之功过非一人所独擅，义疏并非诸儒所能为也。……标题孔颖达一人之名者，以年辈在先，名位独重耳”。（《经学历史》七）今考《新唐书·艺文志》，则《周易正义》十六卷，为孔颖达、颜师古、马嘉运、赵乾叶、章王恭、王谈、于志宁、司马才等奉勅所撰。又马嘉运尝与王德韶等人覆审《春秋正义》三十六卷。是则《五经正义》之成，马氏实有功焉。然据《旧唐书》卷七十三，《新唐书》卷一九八《马嘉运传》，则孔氏《正义》既成，马嘉运尝驳正其失，至相纂诋，有诏更令裁定。岂《正义》纂就，其中去取删补，亦未必尽随同修诸人意乎？唯纂修之际，若知其谬失，何不补正？覆审之顷，若察有异同，何不辨析？必至书成而后讥诋驳难作，是其中纂著诸君，必有不尽如《新唐书·艺文志》所述之明严职守者矣。

孔氏《正义》既遭驳议；有诏更定，功亦未就。永徽二年，复诏中书门下与国子三馆博士弘文馆学士考正之，长孙无忌、于志宁、高季辅、张行民诸氏参与增损。四年，乃颁《五经正义》于天下，每年“明经”依此考试。自唐迄宋，一仍无改。故论者以

为经籍无异文，经义无异说，自汉以来，经学统一，未有若斯之专且久也。即汉之帝王称制临决，博士之分门授受，亦不能如此之专一。衡揆上下，唯朱子所注《四书》，自元颁功令以来，遵行四百载者，可相颉颃，然终未如《正义》之博且多也。

案唐人义疏之学，兼出众手，不无违逆；名宗一家，实采诸说。固不无附会之弊，亦足破门户之习。清儒于此，颇致讥刺，则以义疏多用魏晋以来经说，非吴皖二派所谓汉学也。故所论定，以为汉胜六朝，六朝经学又胜隋唐；以六朝南北学相较，则北学又胜于南，以北人宗汉，而南人不尽汉儒矩矱也。江艮庭所谓：专守一家，偏好晚近。则清儒之通言矣。①夫退北用南，系乎一时风会；时代推移，好嗜遂殊，学术之所以多流变也，不可深诋。至若专守一家，则清儒自不能熟玩精察，窥其兼采众说之实，于义疏何讥焉？特经义既定，学统斯一，驯致人不乐学，家拥定本以相高，而往古义训之不与义疏同者，悉弃荒灭，是为大病耳。刘申叔曰：

废黜汉注，固为唐人正义之大疵，然其所以贻误后世者，则专主一家之故也。夫前儒经说，各有短长，汉儒说经，岂必尽是？魏晋经学，岂必尽非？即其书尽粹言，岂无千虑而一失？即其书多曲说，亦岂无千虑而一得乎？西汉儒林，虽守家法，然众家师说不同，纷纭各执，学官所立，未尝偏用一家言也。……至（孔）冲远作疏，始立正义之名。夫所谓正义者，即以所用之注为正，而捨所用之注为邪！故定名之始，已具委弃旧疏之心。故其例必守一家之注，有引申而无驳诘……，故自有正义而后六朝之经义失传；且不惟六朝之说废，即古说之存于六朝旧疏者，亦随之而竟泯！……不可谓非学术之专制矣！故孔冲远《五经正义》成，而后经书无异说；颜师古《五经》定本立，而后经籍无异文。非惟使经书无异说也。且将据俗说以易前言；非惟使经籍无异文也，且

将据俗文以更古字。后之学者，欲探寻古义，考证古文，不亦难哉（《国学发微》，见《刘申叔先生遗书》乙类第一种）！②昭晰名义，其所谓专守一家者，殆有二义：纂作之初，择一底本以为据；而成书之后，读者亦唯定本是式。两者皆出必然之势，故亦有必致之病。学多舛乱，义遵一本，其所以为病者均，然当太宗高宗之际，果可无此一册以为程准乎？但称天下大势，合久必分，分久必合。施之於学术亦无不然。顾孔氏所纂，不能兼采旧说，褒取损益，以集汉魏南北朝之大成；且有掩袭前儒，自讳所出者，无怪乎清儒之多致讥弹也！

今《周易正义》，孔颖达序以为十四卷，《唐书·艺文志》云十六卷，世传《十三经注疏》本则题《周易兼义》凡九卷，此盖有故：《四库全书总目提要》曰：

此书初名《义赞》后诏改《正义》，然卷端又题曰《兼义》，未喻其故。《序》称十四卷，《唐志》作十八卷，（直斋）《书录解题》作十三卷。此本十卷，乃与王韩注本同，殆后人从注本合并欤？！

按今本《十三经注疏》本《周易正义》实仅九卷，《四库》馆臣目为十卷者，岂合卷末《经典释文·周易音义》而言耶？或《四库》所定之本又与阮刻相左？未可知也。抑合以孔氏《周易兼义》前所次《周易正义》一卷之《论易名重卦》等八事者而为十卷耶？乔衍琯有《跋北宋监本周易正义》一文，或可据之与《四库全书》本相比勘焉，然非本文所能及也。其题为《兼义》者，窃以为即兼采王注韩注，而改题今名，非其本真也。宋本《周易正义》不与王韩注合并，故仍题《正义》。《四库提要》未详其本末耳。

《周易正义》孔颖达《序》曰：

秦亡金镜，未坠斯文，汉理珠囊，重兴儒雅。其传《易》者：西都则有丁、孟、京、田，东都则有荀、刘、马、郑。大体更相祖述，非有绝伦。唯魏世王辅嗣之注，独冠古今！所以

江左诸儒，并传其学；河北学者，罕能及之。其江南义疏十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。……今既奉敕删定，考案其事，必以仲尼为宗；义理可诠，必以辅嗣为本。

是则《正义》之撰，与汉魏南北诸家，独宗江左；江左诸氏，又以辅嗣为首；以为欲明仲尼之旨趣，宜自王注始，故书以王注为本，鄙弃郑、马诸家，遂为清儒所诃。然宋明学者如二程教人，仍以王注为先，是亦与孔氏同风者矣。《正义》行而众说废，《隋书·艺文志·易类》称郑学寝微，今殆绝矣。盖长孙无忌等作《志》之时，在《正义》既行之后也。至其曲徇注文，杂引纘纬，尤为学者所病。《四库提要》谓孔氏此书，阿谀王注，“如《复·彖》七日来复，王偶用六日七分之说，则推明郑义之善；《乾》九二利见大人，王不用利见九五之说，则驳诘郑义为非。其他，虽辅嗣所未注者，亦委曲旁引以就之。然疏家之体，重於詮解注文，不欲有所出入。其墨守专门，固通例然也。”按：孔颖达论六月七分说，详於序中，必极得意之笔，用郑康成引《易纬》之说，以为独善，是不唯曲徇注文，复杂於纘纬矣。《周易正义》卷一《论分上下两篇第五》云：“以此言之，则上下两篇，文王所定；夫子作纬以释其义也！”又《第四》：“《易》之爻辞，盖亦是文王本意。故《易纬》但言文王也。”杂用纬书，此其证焉。

今考孔颖达序所谓辅嗣之注，独冠古今，而江左传习，河北莫及云云。前者系乎好尚及一时风会，无可讥辨者；后者则亦未为信论，何耶？《隋书·经籍志》曰：

（易）梁陈郑玄、王弼二注，列于国学，齐代唯传郑义。是为南朝不专尚王注之证，非唯不专用弼义，甚且废王而传郑，又，《北史·儒林传》曰：

河南及青齐之间儒生，多讲王弼所注。

夫河南青齐一带，皆北朝地也。此其所述，适与孔序相反。此间矛盾，皮锡瑞知之，遂遁而谓曰：“南学北学，以其所学之宗主分

之；非以其人之居址分之也。”（《经学历史》七）然不以居址分，何以有南北之别？其学既分而后，或南人而为北学，或北人而为南学，两相素秩，故多通假：溯源厥始，则固不可不以居址分，皮氏倒植而说，亦非诚论也。刘申叔先生《国学发微》曰：“自晋立王弼《易》于学官，虽南齐从陆澄之言，郑、王并置博士，然历时未久，黜郑崇王（原注：梁陈二朝间王、郑并崇）。说《易》之儒，有伏曼容、朱异、孔子祛、何充、张讥、周弘正，然咸以王注为宗。”案：据《南齐书·陆澄传》，澄与王俭书，则是时《易》立王肃，《左氏》取服虔，而兼用服贾。刘氏误肃为弼，又称齐时郑、弼并立，与《南齐书》、《隋书》俱有不合。今诚不能定《南齐书》、《隋书》之然否，然宁可与二书舛乎？《易》之两立郑玄、王弼，实在宋元嘉建学之际；迨颜延之为祭酒，始黜郑置王。然《南齐书·陆澄传》载澄与王俭书，澄谓《易》宜王、郑并存，俭答书亦云《易》宜依旧存郑。可知齐、梁之间公议固不欲废郑也。即刘氏所云晋用王弼《易》者，亦不过为简省博士故，未尝以弼必胜玄也。《晋书·荀崧传》：“时简省博士，置《周易》王氏……其《仪礼》、《公羊》、《穀梁》及《郑易》皆省不置。崧以为不可，乃上疏曰：‘宜为郑《易》……各置博士一人！’诏共博议者详之，议者多请从崧所奏。诏曰‘《穀梁》肤浅，不足置博士，余如奏！’会王敦之难，不行。”故知夫晋立王《易》，适然之会，不足以语风尚流变也。刘氏以此例证，非是。唯其列举朱异、何充诸氏，宗主王注，隐开隋唐崇王之渐，则孔颖达《周易正义序》所谓：“江南义疏十数家，皆辞尚虚玄，义多浮诞”者也。

又案孔颖达正义诸书，名为纂创，实皆传述。其为阮芸台以下逮及晚近潘石禅先生等十馀家，纠摘者不少。大抵延承旧疏，偶加芟改，皮鹿门所谓：“作奏虽工，葛龚之名未去；建国有制，节度之榜犹存”者，言其多从旧疏，不加省验，遂多粗迹不能掩藏。

凡此十数家考辨精详，历举祖祢，以示其依循之实，于此不能备论。第察其袭古之迹，亦可以悟孔氏于《易》专用王弼之故：盖郑氏《书》、《易》，南北朝时，未为之作疏者，前无所承，正义焉出？王弼之注，既有江左诸家祖述于前，适堪剽窃，何乐不为？唐人经传博综之功多，而创义之能少，于此亦可见其端倪。颖达固素服习服氏《春秋传》、郑氏《尚书》者，乃今《正义》于《尚书》、《春秋传》竟宗孔、杜（详《唐书·孔颖达传》），是与其所习者异也。傥不知郑、服之书，南北朝无为作疏者，于此将何以释群疑？马宗霍《中国经学史》以为《五经正义》乃官学，功令所悬，颖达不得而异同（第九篇）。不知《正义》未成，何来功令所悬？《正义》固官学，然颖达非官欤？

马宗霍又云颖达《易》宗王注，而疏无所主。窃以为不然，颖达《易疏》，盖即以朱异《周易集注》、何充《周易义》、伏曼容《周易义》、孔子祛《续周易集注》诸书为其底册，参错己意，以成新制，《序》所谓：“去其华而取其实，欲使信而有徵，其文简，其理约，寡而制众，实而能通。”明言删修，不云创撰，其理甚可味也。缘是，余知《正义》之撰，舍北用南，虽由时会，亦求易简之情使然。至其风尚之好恶，须综《五经》而谛论，以不具详焉。

三、论“观我生”之义谛

朱晦闻语录论《五经正义》，以为《周礼》疏最佳，《书》、《易》为下。虽晦闻宗致相关，不无抑扬，大抵其抄撮前言，语多凌杂，终不可谓非《书》、《易》义疏之病。第舍《周易正义》则南北宋《易》学之源，实不可窥，孔氏书固多支蔓，间存六朝旧疏，亦未可尽非也。颜之推有《观我生赋》，而孔氏《义疏》亦详论兹事，可覩其递衍：

（一）释“生”

《周易兼义》上经卷三。《观》之六三：“观我生，进退。象曰：观我生进退，未失道也。”又九五：“观我生，君子无咎。象曰：观我生，观民也。”夫生者，一言生身，一言生成；一指其理，一指其体。孔颖达《疏》论生，殆有二义：或以变化改易言生，《系辞上传》所谓：“生生之谓《易》。”孔疏曰：“生生不绝之辞，阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生，谓之《易》也。”案《否》卦疏曰：“阳主生息，阴主消耗。”生消变转，后生次于前生，递生递灭，恒生不已，故以《易》名，此一义也。至若《易·系辞上传》所称：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象。四象生八卦”者，孔疏释之曰：“两仪生四象者，谓金木水火，稟天地而有。”既云稟生，则是以缘起言生也，此其二义。综兹二事，成我圆枢，凡《正义》之言生者，胥此二义所统摄。故序引《易纬·乾凿度》曰：“夫有形者，生于无形。”又，《乾文言疏》曰：“凡天地运化，自然而尔，因无而生有。”皆因缘义也。至于《乾初九疏》云：“万物渐积，从无入有。”夫渐积而改者，孔氏之所谓变也。又，《乾彖疏》曰：“化谓一有一无，忽然而改。”若兹之俦，非变化义欤？变与化异，《乾》之《彖》曰：“乾道变化，各正性命。”疏：

变，谓后来改前，以渐移改，谓之变化；化，谓一有一无，忽然而改，谓之为化。言乾之为道使物渐变者，使物卒化者，各能正定物之性命。

盖一顿一渐，相杂而互生者，则以因缘变化，区界虽别，理实通贯之故：夫有形生于无形，由孔氏夙所坚持，亦何、王以来之通义也。今释其如何生，论兹过程，乃有因缘变化二义。顾孔疏自有无立论，则势不能不推极至于本体，《系辞上传疏》云四象稟两仪而有，然两仪不又自太极而来乎！以是上溯，有生于无，无指“太极”、“太易”言也。孔颖达《周易正义序》所谓太始、太

素，乃就有言：太始者，形之始；太素者，质之始。其所分析，实与十三世纪，西哲多玛斯·亚奎那斯（Thomrs D. Aquinas）相似。唯多玛斯虽云“有”（物）之形上组合中，形式为构成类之原则，质料则构成个体，形式质料之间，其严格连续性，合而为一一切自然事物（包括精神）之有。然其宇宙论实自亚里斯多德“有而为有之科学”来。以为有之生创，由于天主（神）；非在“有”先，已有一预存之型态（无）。此殆以多氏为一虔诚信徒故，其所证论。仅能推至天主，不亦孔颖达专就哲学谛观之得理实也。即如亚里斯多德第一哲学，归纳“有”之生成，亦不得不以“因缘”义为说，然亚氏复以因果关系证明神之存有，以神为万因之因，则与孔氏义疏推有之始生，由无生有者何异？亚里斯多德又以质之变化与自立体之变形，令当前“有”幻灭，而成一新有（生），恒变不已，以成此自然。则孔颖达《正义》所谓：“阴阳变转，后生次于前生，是万物恒生，谓之易也。”（《系辞上传疏》）东西义谛，时或证假者如此。

（二）说“观我生·进退”

《周易兼义》上经卷第三。《观》之九五：“观我生，君子无咎。”又上九：“观其生，君子无咎。”孔颖达疏曰：“观我生，自观其道也。”③

案：孔云：“观我生，自观其道也。”若然，则《易·观》之六三象曰：“观我生进退，未失道也。”即成“观道之进退，未失道也。”文义扞格，知孔释未确。又，论此象曰：“处进退之时，以观进退之几，未失道也。”脱去“我生”二字未释，含混言之，其不可通也，彰彰可考，岂《易》之本谊也哉？今详察孔疏所以立说之故，则彼固以爻象言进退者也：

《观》之六三：“观我生，进退。”疏曰：“三居下体之极，是有进之时；又居上体之下，复是可退之地。”（卷三）

《系辞上传》：“变化者，进退之象也。”疏：“万物之

象，皆有阴阳之爻，或从始而上进，或居终而倒退。以其往复相推，或渐变而顿化，故云进退之象也。”（卷七）

以爻象言进退，而其进退推移，复恃于变化。《观》卦六二象曰疏云：“我生，我身所动出。”斯老氏：“动而愈出”之旨也，亦变化义。至其以因缘言生者，则如《乾》九五之《彖》，《正义》曰：“性者，天生之质，命者人所稟受，……所稟生者谓之性。”（《乾文言疏》：“性者，天生之质”）闚彼终始，其言生成改易之故，殆不脱此二义，然其所谓缘生因秉，渐变顿化云者，皆有一前提在：自然而尔，非假他物以为之主宰。此其所以终不同于西洋之推极于上帝也。《复》之《彖》疏曰“天地养万物：以静为心，不生而物自生。”自生者，非缘外力创假而生，故《乾》卦《正义》曰：“运行不息，应化无穷，此天自然之理。”归极自然，以施人事，此孔颖达《周易正义》合老聃、《周易》以为一者也。有自然之理、自然之气，而成自然之象。爻卦依象而立（《正义序》：“《易》者象也，爻者效也。”），则爻象变化，亦何一而非自然哉！《说卦传疏》释神曰：

神也者，至成万物也。……万物变化，应时不失，无所不成，莫有使之然者，而求其真宰，无有远近，了无晦迹，不知所以然而然，况之曰神也。然则神也者非物，妙万物而为言者。

以运化自然者之为神，既符疏《易》宗趣，亦为老庄之所恒言。老聃曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”自然之理杳渺难知，而其运化，则显之于天，著之于地。《庄子·天运篇》：“天其运乎！地其处乎！日月其争于所乎！孰主张是？孰纲维是？孰居无事？推而行是？意者，其有机缄而不得已耶？意者，其运转而不能自止耶？”王夫之谓此篇以自然为宗，天地之化，无非自然。是矣。自然者，本无故而然。孔颖达《正义》既推自然之旨，当明道之宗趣“道法自然”，故《观》之六三象曰疏云：“道得

名生者，道是开通生利万物，故《系辞》云：‘生生之谓易。’是道为生也。”以道为生，此“道”非本体义，《系辞上传疏》：“乾道成男，坤道成女者，道谓自然而生。”是就其生成之理言也。若谓不然，则《系辞上传疏》已云：“无阴无阳乃谓之道。”今又以生为道，云阴阳变转不绝而生；既以“阴阳由道成”又称生（道）因阴阳变转而成。自为矛盾，义不可通矣。孔氏虽闇，果能伦敝至此耶？

（三）论“观”

观我生，《周易》之所谓观，固与孔颖达所释不甚脗切，然余察玩其书。知其称指，实隐借佛家理趣。天台宗一心三观之义也，盖一心区别，乃有三观，一曰空观：空观云者，以般若智观一切外境，皆缘起假象，当体即空，本非实法。且自身四大假合，终归坏灭，离四大之外，本无实我。又，六识妄心，生灭无常，离根尘之外，本无自性。二曰假观：观一切境，虽体达空义，而不废缘起诸法，於一切境不执。至若“中观”也者，观一切法，皆为中道，澄彻性相不二，色空不异之理。性相者，犹孔氏之言道与物象也。空观不著一切法，假观不舍一切法，中观则圆融一切法，任举一观，莫不圆具三观，故空观不为，“恶取空”（执一切皆空，于俗谛中，不施设有；于真谛中，真理亦无；为沈空，恶取空。）此即天台“一心三观”之理；类似禅宗“三关”之说，而略相殊异者也。

孔颖达参取此义，以释圣经，其以爻卦言进退，爻卦之起，来自物象，观其进退，以明物象，以至天道，性相弗二，故《易》道之与物象亦不相殊，《序》曰：“易者，象也；爻者，效也。”即象即《易》；又曰：“易者，变化之总名，改换之殊称”，然“变化运行，在阴阳二气”，气不可见，其所以见其变化者在阴阳之爻。一切爻皆“境”而非“性”，缘起假象，本无自性。然舍境去相，则性亦不可见。故孔颖达曰观乎爻卦进退之象，即所以观道之进

退也。由是观之，孔氏之用释家义甚彰。

虽然，《周易正义自序》曰：

原夫《易》理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。

不住内外，空其能所皆华严义谛。孔氏此论，严别儒释垠鄂，几与韩愈之攘斥佛老同调。准是而推，岂有昌言排挹，而复隐申其义者耶？是不然，案佛入震旦，实在西汉，洎至隋唐，并崇三教，三教之间，相攻而亦相素。宋明崛起，谤及佛老，而又取资其义理，固与隋唐不殊也。顾魏晋以来，格义兴而玄学盛，儒者攻玉他山，淪我灵明。偶或昌言排击，不过如崔鸾之类，声弱力微，所讥又仅限于礼教宗教诸形式之粗迹，于其理趣，未尝一致訾议。即或裴頠崇有，亦复深讥后学偏宕，不能得老庄之精蕴。《晋书》称沙门支遁以清淡著名于时，世崇敬以为造微之功，是参正始，是可颀一时薪向矣。逮及宋明，儒者排诋二氏，则并其义理亦驳之，与六朝迥异。是则世风迁移，支遁大颠，生际兹世，恐亦不能交通士流，望重儒林矣。故曰六朝学者，实以儒学为之纲纪，以隳括二氏，恢我疆界。宋明则宗主孔孟，以区别异说，严其科程。儒家自有六朝而后活血新注，自有宋明而后道统益尊。隋唐上承下启，实兼两端，故孔颖达《周易正义序》严别儒释之分，而察爻论卦，犹用佛说，此中消息，甚可味也。且就孔颖达序中所驳，尤足以证斯时假释氏义以论经者不少。

〔空指一独立实在性之否定，盖卦爻皆无独立实在性，非谓其“无”或“不存在”也。中论：“以有空义故，一切法得成。若无空义者，一切则不成。”（《观四谛品》第二十四）以有此无独立实在性之卦爻，乃可知一切法（《易》理）。〕

四、结 语

孔颖达《周易正义》一书，荟粹旧疏，成此新裁；徒笺经注，不烦起例。虽其援讖纬以明经训，随臆必以改雅故，枉徇偏方，用为权概，皆属可议。其所是正者诚诸师所不能驳，而亦颇错牾，是不可一概论之也。顾其书包蕴深广，为六朝两宋之接榫，抽而绎之，略可蒐寻，乃世无为之证论者，是可憾耳。窃闻注一艺者，必旁采乎阙遗；览一家者，必博徵于文献，今蒐求搜讨，竟一夕之力，草成此稿，粗说义谛，未能详也。

-
- ①藏琳《经义杂记·阎若璩序》，《段玉裁序》及臧氏所引江艮庭说，《汉学师承记》江藩《自序》，刘文淇《左传旧疏考正·沈钦韩序》论之甚晰，皆深以颖达当昏髦之年，任删述之任及其专守一家，去取失当为讥者，文繁俱不引。
- ②郭文夫《孔颖达周易正义序质疑》引此文误为汉宋象数不同论，非。郭氏此书，为其硕士论文，肤说滥引，踏谬不少，颇有误读义疏处。据序所云，是有孔氏全书之研究，今仅成此而已。
- ③岳本、宋本、古文、足利本也字上有者字，孙志祖曰：“《困学记闻》引道下亦有者字。”

跋宋监本《周易正义》

——兼论阮元十三经校勘记

乔衍琯

四十八年夏，国立中央图书馆购得影印南宋监本《周易正义》一部，原书为江安傅氏双鉴楼所藏，民国二十四年北平人文科学研究所假以影印。附傅增湘氏跋文三叶（按此跋后收入《藏园群书题记续集》卷一），于此书旧本分卷之谬误，刊印之时代，递藏之经过，叙述纂详。并谓吴兴刘氏嘉惠堂丛书所据之本（琯按惠当作业），以展转传抄，舛误触目，深以宋本钤藏不得校订异同为恨。因于得此书后，粗事披寻，取北监本校之，前四卷改定一百七十余字，此外差失之甚者，如《观》卦脱二十四字、《咸》卦脱八十九字、《遯》卦脱七字，《艮》卦脱六字，皆赖以补完。并云至其文字异同当别为校记，订正刊行。按其校记未见传本，似未刊行。则欲知此一单疏本之善，惟有再事校勘。因取清嘉庆间阮元重刻宋本《十三经注疏》本一校，至卷三，以其虽有出入，重要之处已多见于阮氏校勘记，兴味索然，遂辍其事。窃谓阮氏校勘记虽瑕瑜互见，实已可差强人意。

比读日本加藤虎之亮氏《周礼经注疏音义校勘记》（日本昭和三十三年影印著者清稿本），所据校者计：单经本十二、经注合刻本四、音义本五、疏本一、经注音义合刻本十五、经注疏合

• 本文原载《易经研究论集》，林尹等著，台湾黎明文化事业公司一九八一年一月出版。

刻本一、经注疏音合义刻本十四、诸家校勘本三、元以前《周礼》注释书八、关通礼书七、宋以前类书随笔三十、唐以前注释书四十一、字书韻书三十、有关《周礼》诸儒考说十八，共计近二百种。是以庞然巨帙，字数之多超过原书。其书首序说论阮氏《校勘记》云：

“清儒校勘之书颇多，然其惠后学，无若阮元《十三经校勘记》。凡志儒学者，无不藏《十三经》，读《注疏》者，必并看校勘记，是学者不可一日无之书也。”

可谓推崇备至。然又云：

“阮元《十三经注疏校勘记》，学士通儒，视为不可一日缺之书，仰之如金玉。以丁晏、孙诒让之博雅，犹且沿袭其误，然而此书之不足深信，撰者自道之。叶德辉曰：文达收藏既富，门客亦多，所刻诸经，当无遗憾。然是年文达调抚河南，交替之际，不能亲自校勘。公子福撰《雷塘盦弟子记》云：此书尚未刻校完竣，即奉命移抚河南，校书之人，不能细心，其中错字甚多。有监本，毛本不错而今反错者。《校勘记》去取，亦不尽善，故大人不以此刻本为善也。（《书林清话》卷九）后人不察，据以取信，谬矣。……试就《周礼》一经，论其得失。……

观《周礼注疏校勘记》引据书目，蒐收非不博，采择非不精，而犹不能无望蜀之憾。以阮元声望，于天下之事无不得，然而其所据：单经本止《唐石经》、《石经考文提要》，不逮宋刊小字本、秦刻九经本，何况于《蜀石经》、《汴京二体石经》。于经注本，不及重言本、建本、京本，重言本在彼难获之书，不必深尤，建、京两本，得之岂无方？至于注疏本，不言及浙东本、元板十行本、闻人诠本。如闽本则阙卷头序周礼废兴者，其为不善本，可推而知矣。监本独依重修恶本，而逸重校善本。毛本自称原刊，其为重刻，历历

可证。闽、监、毛三本，获其精刻，在今日犹不为至难之事，况于当时乎？而搜罗不及，此为可憾。要之其所校多据钱孙保本、惠栋校本、浦镗正字，其就原本所校者，似不多矣。”一若阮氏《校勘记》一书可废，毁誉出于一人，遂启予一读《校勘记》之意。因复取影宋单疏本，续校一过，并注意其与阮氏所引诸本之异同。

讎对既竟，粗为统计：单疏本与阮刻本有出入处，竟逾千条，为量不可谓少。然试加分析，有：一字异体者：如“无”之与“無”，“证”之与“證”、禮之与“礼”。按宋人刻书、于一书之内异体字往往互用，即以宋刊单疏本本书而论，亦复如此。

字可通用者：如“已”之与“以”、“暮”之与“莫”、“大”之与“太”。

字之形近音近易讹而亦易辨者。而以单疏本讹误为多。

句尾虚字之增减：以“也”字为多。唐人抄书，宋人刻书，不仅于注疏随意增删，即本文亦不免如此。《老子》一书，文仅五千，试以敦煌所出诸抄本、日本占写本、宋刊本互校，各本间虚字之出入不下十分之一。而群经疏文尤甚，大抵与字数之奇偶有关，藉以整齐行款，无何义例可言。

衍文脱字而于文义无损者。

以上五项约占此千馀条中三分之二。其余与阮刻本有异，而已见阮氏所据校诸本，为《校勘记》引述者，又可三分之二，而其中与阮氏所引宋本及毛本相合者尤多，从可知此二本之底本与单疏本较近。

论者咸以阮氏《校勘记》以《周易》最为疏略，然取单疏本校阮刻本，出入虽多，然其为《校勘记》所未及而与经义文义有关者，不盈百条。昔日余读群经注疏，辄并《校勘记》一併读之，深服其严于去取，语多精核。又多引浦镗《十三经正字》，卢文弨校语，去芜存精，读之无枯燥烦厌之感。加藤氏博采群书，郑重校勘，勒成一帙，诚有助于治经者之参考。然卷帙过巨，珠沙

并存，不便阅读，终不足以废阮氏书。

今传《十三经校勘记》刻本凡二：一为《皇清经解》本，一为阮刻《十三经注疏附刊》本。论者或谓后者有删减，不若经解本之善。余则谓不然。盖附刊本较经解本诚多删削，然所删率为句尾语辞之增减，尤以“也”字为多。而附刊本则经阮福补校，语多精辟，如卷一：

疏：“其相终竟空旷”。原校“闽、监、毛本同，钱本宋本相作礼。”阮福补案“礼字是也。”

注：“则处下之礼旷可知。”此原校案而未断，本之下断语并引证据。

注：“夫用雄必争”。阮福补：“岳本、监本、毛本用作两，是也。闽本作用，缺夫字，十行本夫雄字笔划舛误，今正。”此十行本有舛误，重刊时据他本改正，原校未及，阮福补述。

疏：“改云敬以直正者”阮福补案：“正当作内”。瑄接单疏本正作内。此各本皆误，无本可据，以经义度之，而与单疏本合者。

经：“何长也”。阮福补：“各本作何可长也。此十行本原脱可字，案《正义》曰何可长者，又曰何可长久也，是何下当有可字。今补。”此原校疏略，为之补出。

以上仅略举数例，其重要可见，而所引毛本尤多。故知福所云：“有监本、毛本不错而今反错者。校勘记去取，亦不尽善。”实其重校后所得之结论也。而加藤氏所云“其就原本所校者，似不多矣。”盖为不诬。福绍承先业，颇事补苴。然校书如拂尘扫叶，且所据之本不多，后人得一晚出珍本，即可补其未备。

友人马君光宇，取《周易》白文本三，注本四、单疏本一、注疏本四，复参以唐李鼎祚《周易集解》、阮刻《周易虞氏义》，汇而校之，成《周易经文注疏校证》九卷，载于《台湾省立师范大学国文研究所集刊》第六号，取材虽不若加藤氏之博，要亦多有足以补正阮氏者。宋刊单疏本亦其所据之一本，然予检傅氏跋文

中所举脱文：《咸》卦所脱八十九字，阮氏已於《校勘记》中据宋本补录，马君未检校勘记，复据单疏本补之。《遯》、《咸》二卦，手头无北监本，不知其所脱为何，然取单疏本校阮刻本，则无脱七字、六字之处。盖北监本脱而阮氏所据他本不脱，校勘记中失此条，是其疏略处，亦即其简洁处。马君校证无北监本，故亦未详脱文。至《观》卦所脱二十四字，则阮刻本亦脱，《校勘记》亦无之，兹补录于次：

“其礼卑也今所观宗庙之祭但观其与礼不观在后笾豆之事”。此文上承“荐者谓既灌之后陈荐笾豆之事”，下接“故云观盥而不荐也”。马君于此二十四字之脱文，校证中未能举出。其每校一本，必通校数过，校毕各本，复经排比，勒成一书，然犹不免疏略。校书诚难事也。

综上所述，知宋刊本《周易》正义诚属善本，可正注疏合刻本之脱误处甚多。（至注疏合刻本之割裂疏文以就注文，致使文义不属，此则群经皆然，世多知之，兹不具论。）而阮氏校勘记虽所据本不多，而又未能悉就原本对校，然即以最劣之《周易校勘记》而论，仍为读经者所不可废也。

《正易心法》考辨

李 远 国

《正易心法》是一部融合三教，共阐《易》学的著作。它出自五代宋初的麻衣道者，经北宋著名道教思想家陈抟注释，遂流传社会，成为陈抟学派的重要著述之一。

陈抟，字图南，自号扶摇子。普州崇龕（今四川安岳县）人。^①生于唐末。及长，熟读经史百家之言，有拨乱反正之志。后唐长兴（930—933年）中，举进士不第，遂不求禄仕，以山水为乐，后晋天福（937—944年）间，陈抟返归巴蜀，师事邛州（今四川邛崃县）天庆观高道何昌一，学“锁鼻术”（即气功之一种——睡功）。^②后周之际，陈抟已隐居华山，与麻衣道者，吕洞宾相师友。北宋太宗时，陈抟两次赴朝，建议太宗“远招贤士，近去佞臣，轻赋万民，重赏三军。”甚得太宗宠信，赐号“希夷先生。”端拱二年（989）七月，陈抟死于华山张超谷石室中。

陈抟隐居华山，精研《易》学。他运用佛家“唯心是法”的观念，打破了儒家传统的《易》学体系；结合道家的宇宙生成论，创立了以《太极图》、《先天图》、《易龙图》为主体的“先天《易》学”。这种新的《易》学思想，在《正易心法》中有着充分的阐述。

陈抟的这部重要著作，自从被朱熹斥为伪陋，其后陈振孙、胡应麟、姚际恒亦未详察，遂沿袭朱熹之说，于是被订作伪书，至今仍被人们忽略。

• 本文原载《社会科学研究》（成都）一九八四年第六期。

《正易心法》是真是伪？下面我们试作辨析。

—

《四库全书总目提要》归纳了两种不同的看法，即张栻认为《正易心法》确系麻衣道者、陈抟的著作，朱熹却认为系戴师愈伪作。

关于此书，《宋史·艺文志》易类：“麻衣道者《正易心法》一卷。”首先作序的是略后于周、邵的李潜。其序曰：“麻衣道者羲皇氏《正易心法》，顷得之庐山一异人。……”③

李潜序中的“异人”，或云许坚，或谓寿涯。毛奇龄说：“山阳度正，字周聊，朱晦庵门人。有云或谓周先生与胡文恭公同师鹤林寺僧寿涯，又谓邵康节之父邂逅文恭于庐山，从隐者老浮屠游，遂同受《易》学。是所谓隐者，疑即寿涯也。按李潜序《麻衣易》，云是书顷得之庐山隐者，此亦与庐山隐者老浮屠说合。则度正谓隐者即寿涯，自必有据。”④

从时间上看，许坚与陈抟同时，真宗景德末（1007）卒于金陵，周、邵、寿涯、李潜同时，则庐山异人当即寿涯。

在宋释志盘《佛祖统纪》卷43中记载了《正易心法》的传授情况：“（开宝）四年（971）……，处士陈抟，受《易》于麻衣道者，得所述《正易心法》四十二章，理极天人，历诋先儒之失。抟始为之注。及受《河图》、《洛书》之诀，发《易》道之秘，汉、晋诸儒如郑康成、京房、王弼、韩康伯皆所未知也。……”《佛祖统纪》成书于咸淳五年（1269），以景迁《宗源录》、宗鉴《释门正统》二书为基础，采择史料面广，编选较精审，有关《正易心法》的记载必有所本，可以相信。

此外，黄宗炎亦说：“陈（抟）又得《先天图》于麻衣道者，皆以授种放。放以授穆修与僧寿涯。修以《先天图》授李挺之，挺之以授邵天叟，天叟以授子尧夫。修以《太极图》授周子，周子又得‘先天之赜’于寿涯”。⑤

陈抟的《正易心法》、《河图》、《洛书》、《先天图》都来自麻衣道者。考察这几种著作，它们的基本思想是相同的。其《正易心法》一种，陈抟传种放，种放传穆修、寿涯，寿涯传李潜，李潜作序，由之此书便流传于世。

到了南宋时期，《正易心法》至少已有两种传本，一为李潜序本，一为张栻跋本。两种传本文句略有差异。如四十一章注，李潜本作：“学《易》者当于羲皇心地中驰骋，无于周、孔言语下拘挛”。张栻本作：“学者当于羲皇心地上驰骋，无于周、孔脚迹下盘旋”。

张栻在题字中尽管不赞同《正易心法》中的一些观点，但他认为此书确为麻衣道者、陈抟著作。他说：“呜呼！此真麻衣道者之书也。其说独本于羲皇之画，推乾坤之自然，考卦脉之流动，论反对变复之际，深矣，其自得者欤。希夷隐君，实传其学。二公高视尘外，皆有长往不来之愿，仰列御冠、庄周之徒欤。……希夷述其说曰：‘学者当于羲皇心地上驰骋，无于周、孔脚迹下盘旋’。予则以学《易》者须于周、孔脚迹下盘旋，然后羲皇心地上可得而识。推此可概见矣。然其书之传，固非牵于文义、凿于私意者所可同年而语也。”⑥

张栻是南宋时期与朱熹、吕祖谦齐名的理学家，时称“东南三贤”。他以二程的再传弟子胡宏为师，继承了程氏学说。他和朱熹的关系十分密切，二人经常互相探讨学问。在对待《正易心法》上，张栻的看法是客观的。他站在儒家正统的立场，既指责了《正易心法》非“圣门之法”，又充分肯定了它的学术价值。朱熹为了贬低《正易心法》，尽力地斥其伪陋，则是缺乏可靠证据的。

《正易心法》的渊源传授是清楚的，它出自麻衣道者，陈抟为之注释，遂流传于世。而并非如朱熹所说，系戴师愈伪作。

二

考察书中常用的语言文字，进一步驳斥了朱熹的观点。

朱熹说，《正易心法》不类一二百年文字，“所谓‘落处’、‘活法’、‘心地’等语，皆出近年，且复不成文理”。^⑦事实并非如此，我们略举其一辨之。

“心地”一词，本为佛家禅宗常用术语。佛家认为，三界唯心，心如滋生万物的大地，能随缘生一切诸法，故称心地。禅宗第十七祖僧伽难提说：“心地本无生，因地从缘起。缘种不相妨，华果亦复尔”。第二十六祖不如密多说：“真性心地藏，无头亦无尾。应缘而化物，方便呼为智”。其后的慧能、马祖道一和宗密禅师的著述中皆有“心地”一词的运用。

不仅禅宗常用此词，许多佛典中亦经常出现。唐朝杜朏《传法宝纪序》说：“证发心者，从净心地乃至究竟地”。同时，唐朝的许多诗人也常用此词。如司空图诗：“甘得寂寞能到老，一生心地亦应平”。

仅举这些例子，足以证明“心地”一词早在唐代就已十分流行，而非朱熹所说“皆出近年”。

至于书中的有关章句，果真“且复不成文理”吗？

“落处”一词，共见五处，这里仅举三例：

“羲皇《易》道，包括万象。须知落处，方有实用。（注）落处，谓知卦画实义所在，不盲诵古人语也。”（一章）

“（注）学者依文解义，不知落处，其能得实用乎！”（十三章）

“五行之数，须究落处。应数倍数，亦明特时。（注）……夫以五言相成数，虽儿童亦能诵，要其义实，纵老壮亦不知落处也。是之谓盲随古人，何以见《易》乎！”（三十七章）

“活法”、“心地”两词，仅见于四十一章：“《易》道弥漫，九流可入。当知活法，要须自悟。（注）《易》之为书，本于阴

阳，万物负阴而抱阳，何适而非阴阳也。是以在人惟其所入耳。文王、周公以庶类入，宣父以八物入，斯其上也。其后或以律度入，或以历数入，或以仙道入，以此知《易》道无往而不可也。苟惟束于辞训，则是犯法也，良由未得悟焉。果得悟焉，则辞外见意，而纵横妙用，唯吾所欲，是为活法也。故曰，学《易》者当于羲皇心地中驰骋，无于周、孔言语下拘挛”。

请看，这些文句通俗流畅，条理分明，怎能谓之“不成文理”呢？

问题的关键在于这些章句中，公开地同周孔法统宣战，明白地指出儒家传统的《易》学仅为一家之言，并不能揽尽易道。要以己之“心法”，求索羲皇心地。这种不迷信古人，敢于自创新说的解放精神，遭到了历代守旧儒生的大肆攻击，从宋代一直骂到清代。

宋王炎说：“无周、孔之辞，则羲皇心地学者从何探之？”^⑧元人郝敬说：“诋夫子《十翼》为一家言，离经叛道，莫此为甚”。^⑨清人惠栋说：“以周、孔为不足学，而更向庖羲，甚矣，异端之为害也，不可以不辟。”“学者不鸣鼓而攻，必非圣人之徒”。^⑩至于胡渭，更谓陈抟之罪甚于桀纣。朱熹之所以诋毁此书，大概也是想维护儒家一脉的道统吧！

朱熹说书中有“佛家之幻语”，这一点说对了。佛家“唯心是法”的观念贯通全书，这就是书中所说的“心法”。佛教天台宗认为，心为万法之本。世界的多样性、复杂性、在他们看来，不过是一念心的产物；宇宙万物之中，只有心才是最真实的、最可靠、最根本的实体。他们说：“三界无别法，惟是一心作，当知心是万法之根本也。”^⑪这种主观唯心主义的思想后来被禅宗进一步发展，他们放弃了佛教的经典，不念经，不坐禅，宣称佛典文字以外，以心相传的佛法才是最上乘的“心法”。

禅宗的这种独立思考、大胆怀疑的精神；不假语言，以心印证的“心法”，深刻地影响了后来的许多思想家。陈抟正是运用

“唯心是法”的思想武器，反对周、孔权威，打破了儒家传统的《易》学体系。其后邵雍的“先天心法”，也是脱胎于此。

此外，“圆融”、“真体”、“假合”、“定实”、“虚幻”等佛家术语，书中比比皆是。佛学、道论、易理互相融合，贯通一体，这是《正易心法》的鲜明特征。

历史上的陈抟，本是儒生。后又师事高道何昌一，自称道门弟子。他从麻衣道者，遂又精通佛法。他教诲弟子说：“是以人之善恶，皆本于性田种子。能理合自己种子，则入道自捷。故《大楞伽经》以分明自性为第一禅宗。我向年入道，并未曾究心于升降水火之法，不过持定《心印经》存无守有’二字”。⑫其著作《指玄篇》说：“四大一身皆属阴，不知何物是阳精。有缘得遇明师指，得道神仙在只今。”⑬

作为半僧半道的麻衣道者和精通佛法、融合三教的陈抟，在他们的著作《正易心法》中渗透着佛家学说，这有什么可奇怪的呢？朱熹抓住此点，作为《正易心法》伪陋的证据，看来是没有道理的。

至于朱熹说此书“词意凡近”，这也切合事实。然而，这一特点反而进一步证明了此书为陈抟所注。通俗、平易、不作惊人之谈，这正是陈抟的文风。

文同《丹渊集》说：“先生本儒人。既繇虚无，凡作歌诗，皆摆落世故，披聋瞶盲，蹊穴易知。每一篇坠尘中，虽市人亦诵读不休，谓真关秘区，若可自到”。张栻《太华希夷志》评论陈抟的言行：“其言简而理深，使观者有所自得。……至诸奇说眩曜之事，则未尝为也”。陈抟的其它言论，亦皆朴素大方，真可谓“质厚诚实”，为五代宋初时人典型语言。

以上我们考察了书中所用语言文字，找不出什么作伪的证据。

三

最后，考察《正易心法》的内容是否与陈抟思想符合，并且结合时代，看看陈抟后学是否运用其学说。

前面我们谈到，陈抟的《河图》、《洛书》、《先天图》都传自麻衣道者。据元人雷思齐《易图通变·河图遗论》考证，传世的《河图》、《洛书》系陈抟《易龙图》21种图中的两种。陈抟的《先天图》共有四图，即《八卦次序图》、《八卦方位图》、《六十四卦次序图》、《六十四卦方位图》。^⑭那么，这些图在《正易心法》中有所反映吗？事实的回答是肯定的。

《正易心法》三十七章注的一段文章中，一共谈了三个问题。一是讲入地之数生成五行，即天一地六，合而成水；地二天七，合而成火；天三地八，合而成木；地四天九，合而成金；天五地十，合而成土。二是讲五行相生，即乾坎合而金生水，巽离合而木生火，艮震合而水生木，坤兑合而土生金，离寄于巳火生土。这就是五行相生的法则。第三是讲五行所处方位：冬至水王，位于北方；夏至火王，位于南方；春分木王，处于东方；秋分金王，处于西方；四季土王，居于中央。融合三种学说，则正是陈抟的《河图》。

此外，二十三章注中谈到了“龙图”：“按卦序，当先履而后小畜。今小畜在先，则二卦画象反对文义缪乱，而不可考。……尝密探宣尼述九卦，以履为用九，谦用十五，复用廿四，皆《龙图》大衍定数。则履在小畜上，为第九卦也明矣。”这里所说的“龙图”，当即陈抟的《易龙图》。

在此章注中还说：“盖乾为首，坤为腹，天地定位也。坎为耳，离为目，水火相逮也。艮为鼻，兑为口，山泽通气也。巽为手，震为足，雷风相薄也。此羲皇八卦之应矣”。所谓“羲皇八卦”，就是指陈抟的《八卦方位图》。图以乾坤定南北，坎离相

对西东，艮位西北，兑居东南，巽列西南，震列东北。此注中运用《八卦方位图》说，以拟人身，天人感应，同体宇宙。

陈抟的《六十四卦次序图》，用象和数构成了一个系统的宇宙生成图式。其基本思想是：宇宙万物的繁衍是一个一分为二，二分为四，四分为八，……以此推衍、无穷无尽的渐进过程。这种观念在《正易心法》中也有表述。

《正易心法》三十七章注说：“……《先天》诸卦，初以一阴一阳相间，次以二阴二阳相间，倍数，至三十二阴三十二阳相间。《太玄》诸首，初以一阴一阳相间，次以三阴三阳相间，倍数至二十七阴二十七阳相间”。毫无疑问，这里所说的“《先天》诸卦”，就是指《六十四卦次序图》。

只要稍加考察，就可以发现《正易心法》和《易龙图》、《先天图》中反映的思想，是完全属于一个相同的体系，这就是陈抟开创的“先天《易》学”。

《正易心法》的内容与陈抟思想相符合，这是此书为陈抟所注的有力内证。不仅如此，在陈抟的后学李挺之、邵雍的著作中，也广泛地运用了《正易心法》学说，主要是卦变“反对”之学。

《正易心法》十六章说：“卦有反对，最为关键。反体既深，对体尤妙。（注）世虽知有反对之说，不能知圣人密意在是也。盖二卦反而为二，对面为四。既列序之，又以杂卦推明其义者，以为天下之吉凶祸福、贫富贵贱，其实一体也。别而言之，其代谢循环，特倒正之间耳，未始有常也。然反体则诸卦皆是，对体则《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《颐》、《大过》、《中孚》、《小过》而已。此八卦与诸卦不同，在《易》道乃死生寿夭、造化之枢机也。其体不变，故曰对体尤妙”。

根据这种学说，《正易心法》卷首有《正易卦画》。画中上经三十卦，除《乾》、《坤》、《颐》、《大过》、《坎》、《离》六卦为对卦，其余皆为反卦，合之共得十八卦；下经三十四卦，除

《中孚》、《小过》，其余皆为反卦，合之亦得十八卦。上下两经合而三十六，这就是三十六卦说。

在陈抟后学中，李挺之著《变卦反对图》八篇，其中《乾坤祖图第一》、《六卦不反对图第二》^⑮，即是对卦图。其余的《反对变六卦图》、《反对变卦十二卦图》等六篇，则皆为反卦图。李挺之的这些卦变图，都是由《正易卦图》演变而成。

《正易心法》中的卦变反对学说，经李挺之推演，至邵雍手中又发展为“三十六宫说”。清人陈梦雷《周易浅述》卷八说：“《麻衣易》谓卦有反对，反者，即综卦之谓也。……对卦，即错卦也，合错综而言，得三十六卦，邵子所谓三十六宫也。”邵雍、李挺之直接师承于陈抟，由此《正易心法》学说才在他们中间传播。诚如胡渭所说：“乃知卦变亦希夷所传，均属先天之学。”^⑯

邵雍说：“先天之学，心也；后天之学，迹也；出入有无死生者，道也。（注）先天之学，乃是心法，道之体也；后天之学，乃是效法，道之用也。熊氏曰：‘先天之学，非可言传，当以心意而领会’。”^⑰这种“先天心法”的思想脱胎于佛家，直接的源头就是《正易心法》。

据以上所述，更有力地证明了《正易心法》为陈抟著作。

总结全文，我们对《正易心法》的渊源传授、语言文字以及它的思想内容、社会影响几个方面作了初步辩证，证明此书并非伪作，而是陈抟的一部重要著作。

在这部著作中，陈抟把儒、释、道三家学说，融合于《易》学之中。其中以前无古人的气概，敢于革新的精神，新异独特的观点，开拓了宋代《易》学研究的新思潮，使宋代《易》学的研究，无论是在义理还是在象数方面，都达到了前所未有的高度。我们应该重视对此书的研究。对《正易心法》的剖析，不仅可以揭示陈抟的思想，并且有助于弄清楚北宋初期三教合流的思想脉络。

-
- ①《宋史·陈抟传》谓陈抟是亳州真源人，经过考证，不确。陈抟当为普州崇龛人。详拙作《陈抟籍贯小考》，《中国史研究》1984年第2期。
- ②据文同《丹渊集》及陆游《老学庵笔记》所载，详拙作《陈抟落第后的去处》，《中国史研究》1984年第3期。
- ③见张心澂《伪书通考》易类引。
- ④《毛西河全集》卷7《太极图说遗义》。
- ⑤《宋元学案》卷12，黄宗炎《太极图辨》。
- ⑥据陈振孙《书录解题》。
- ⑦《宋子大全·书麻衣心易后》。
- ⑧胡渭《易图明辨》卷10引张栻跋。
- ⑨胡渭《易图明辨》卷10引郝敬《谈经》。
- ⑩惠栋《易汉学》卷8。
- ⑪见玄觉《禅宗永嘉集·净修三业第三》。
- ⑫《玉论》卷5引陈抟语，《道藏辑要》鬼集5。
- ⑬宋夏宗禹《悟真篇讲义》引。
- ⑭陈抟《先天图》载《宋元学案》卷10。
- ⑮⑯见胡渭《易图明辨》卷9。
- ⑰《观物外篇·下》。

晋纪瞻顾荣论《易》太极为 周敦颐《太极图说》所本考

但 植 之

《易》之为书，广大精微。汉儒主象数，而其后京、焦入于机祥；又其后再变为陈、邵，穷极造化；王弼扫落象数，摄以老庄，变而为胡、程，贯穿儒理。太极、无极之说，周敦颐详之，朱、陆辨之，晋人已有开其先者，不始于敦颐也。《晋书·纪瞻传》：“太安中，弃官归家，与顾荣等共诛陈敏，语在《荣传》。召拜尚书郎，与荣同赴洛，在途共论《易》太极。荣曰：‘太极者，盖谓混沌之时，矇昧未分，日月含其辉，八卦隐其神，天地混其体，圣人藏其身，然后廓然既变，清浊乃陈，二仪著象，阴阳交泰，万物始萌，六合闿拓。老子云，有物混成，先天地生，诚《易》之太极也。而王氏云太极，天地。愚谓未当。夫两仪之谓，以体为称，则是天地；以气为名，则名阴阳。今若谓太极为天地，则是天地自生，无生天地者也。老子又云，天地所以能长且久者，以其不自生，故能长久；一生二，二生三，三生万物以资始，冲气以为和。原元气之本，求天地之根，恐疑以此为准也。’瞻曰：‘昔庖牺画八卦，阴阳之理尽矣；文王、仲尼系其遗业，三圣相承，共同一致，称《易》准天，无复其余也。夫天清地平，两仪交泰，四时推移，日月辉其间，自然之数。虽经诸圣，孰知其始？吾子云矇昧未分，岂其然乎？圣人，人也，安得混沌之初，能藏其身于未分之内？老氏先天之言，此盖虚诞之说，非《易》者之意也。亦

• 本文原载《制言半月刊》第二十期（一九三六年）。

谓吾子神通体解，所不应疑。意者直谓太极，极尽之称，言其理极，无复外形，外形既极而生两仪。王氏指向，可谓近之。古人举至极以为验，谓二仪均生于此，非复谓有父母；若必有父母，非天地其孰在？’荣遂止。”焘按，周氏谓：“无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。”周氏既阴宗老氏“有物混成，先天地生”之旨，而不敢如顾荣之公然奉为宗主，故以太极为言。然太极何指，则又不敢援老氏“一生二、二生三、三生万物”之言以实之，则浑谓“无极而太极”，以明天地不能自生，必有所以先之者，因谓之太极。太极何指，虑有诘难。若如顾氏之指气以为太极，纪氏之指理以为太极，在周氏或以陷于执着。况顾、纪本宗老庄者，周氏既采老氏之玄指，而被以华言，不肯言无，以与老氏相抗，故曰“无极而太极”；又不肯言有，以师老氏之说为嫌，故曰“太极本无极”也。不知一言“太极无极”，已不能脱老氏之科臼矣。其后至于明儒，如刘宗周则谓“一阴一阳之谓道”即太极也，天地之间，一气而已。是即顾氏“两仪”之谓：“以体为称，则是天地；以气为名，则名阴阳”之说也。以阴阳为太极，则是以天地为太极。已知周氏陷于老氏之藩篱而不能拔，故阴袭顾氏、王氏之余绪，以为掩饰也。刘氏又谓：非有理而后有气，乃气立而理因之寓，就形下之中而指其形而上者，不得不推高一层以立至尊之位，故谓之太极；而实无太极之可言，所谓“无极而太极”也。此即纪氏“太极、极尽之称，言其理极，无复外形，外形既极而生两仪；古人举至极以为验，谓二仪生于此，非谓复有父母”之说也。宗周弟子黄宗羲，更发挥顾氏元气、纪氏理极之说。宗羲《太极图讲义》云：“通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往来、开阖、升降之殊，则分之谓动静；有动静则不得不分之

为阴阳，然此阴阳之动静也。万古此寒暑也，万古此生长、收藏也，莫知其所以然而然，是即所谓理也，所谓太极也。而朱子谓周子所以谓之无极，正以其无方所，无形状，以为在无物之前，而未尝不立于有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中。”此即老氏“道可道非常道”、“无名天地之始，有名万物之母”、“有物混成，先天地生”之旨，特纓胡隐约其辞耳。黄氏则直以气与理为太极，终不肯谓出于老氏，非寻摘顾、纪二氏之说，乌能发其覆哉？使象山早举顾、纪二氏之说以质朱子，吾知朱子必当不复作无益之诘难也。

先后天释疑

沈 颢 民

《说卦传》“帝出乎震”一章，述八卦方位甚详，自汉以来，凡律历、礼乐咸宗之。至宋以“天地定位”一章，别出一图，于是八卦图有二，一为乾上坤下，一为离南坎北。名乾上坤下之图，为《先天图》；离南坎北之图，为《后天图》。其图起于何时，则不可考。然先天后天之说，始见于典籍者，为《文言》之“先天而天不违，后天而奉天时”两句。汉儒发其端者，为服虔，荀九家、荀爽、虞翻，且虞氏之说，又与图合。宋时虽先后天之图盛行，而先后天之图，出此二句，均未揭而出之。至清端木国瑚《周易旨》，注此二句，乃言曰：“《易》中凡言先后，皆以先天后天为义。”家大人曰，斯言也，发先人所未言，《易》之大义，一言包括尽之矣。推重如此。

《正义》：《左传》昭二十有九年引服虔注，其《同人》曰“见龙在田”，曰：天在上，火炎上，同于天，天不可同，故曰“同人”；李氏《集解》引荀九家《同人·彖》注曰：谓乾舍于离，同而为日，天日同明，以照于下，君子则之，上下同心，故曰“同人”；又《同人·象》，李氏《集解》引荀爽注曰：乾舍于离，相与同居，故曰“同人”也；又荀爽注《乾》卦《文言》“水流湿，火就燥”云：阳动之坤而为坎，阴动之乾而成离。以各注观之，即“天地定位”一章之卦位，变“帝出乎震”一章之卦位也。是以宋

• 本文系作者《象数释疑初稿》之一，原载《光华大学半月刊》第四卷第八期（一九三六年四月）。

人名之“先天”、“后天”，定名之初不可考，而其位与《说卦传》合，不妨借其名，以便学者记忆。先天之乾，即后天之离，服氏所谓“火炎上，同于天”，荀氏所谓“乾舍于离”及“阴动之乾而成离”也；先天之坤，即后天之坎，荀氏所谓“阳动之坤而为坎”也。又《左传》闵二年，遇《大有》之《乾》曰：“同复于父，敬如君所”，复即覆，火而复于乾，指离复于乾，先后天同位，乾为父，故曰“同复于父”，闵元年遇《屯》之《比》，“比”者坎坤，亦先后天同位，坤为母，故曰“母复之”；僖十五年，遇《归妹》之《睽》，《归妹》震上，《睽》离上，离、震先后天同位也，故曰“震之离，亦离之震”，其余可征引者，兹不赘。观此则先天后天之方位，可不借乎图，读者可自明矣。

王充《论衡·初稟篇》谓：“‘夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。’如必须天有命，乃以从事，安得先天而后天乎？以其不待天命，直以心发，故有先天后天之勤（祖绵按：勤，疑“动”字之误。）；言合天时，故有‘不违’、‘奉天’之文。《语论》曰：‘大哉尧之为君，唯天为大，唯尧则之。’王者则天不违，奉天之义也。推自然之理，与天合同，是则所谓‘天命文王’也。”又《寒温篇》：“夫大人与天地合德，先天而天不违，后天而奉天时。《洪范》曰：‘急恒寒若，舒恒煖若。’如《洪范》之言，天气随人易徙，常先天而天不违，何故复言后天而奉天时乎？后者，天已寒温于前，而人赏罚于后也。”细绎充论，知汉时先天后天之说盛行，故充衡之耳。至先天后天，有图与否，充语焉不详。然《对作》论云：“《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰‘作’也；文王图八，自演为六十四，故曰‘衍’。”伏羲作卦有图无图，兹姑不论；而文王之有图，按诸充说，班班可考矣。合之虞翻《易》注，更可探賸索隐焉。

虞翻《乾·文言》“先天而天不违”注：“乾为天，为先，大

人在《乾》五，《乾》五之《坤》五，天象在先，故先天而天弗违。”（按惠栋《周易述》改虞注为“《乾》九二在先，故曰先天，而居《坤》五，故天弗违；《坤》六五在后，故曰后天，降居《乾》位，故奉天时”。悖矣。）祖暅按：先天之图，后人以为与《说卦》“天地定位”一节合，是图以乾居首以象天，故虞氏以乾为先。又虞氏注“后天而奉天时”云：“奉，承行。《乾》四（张惠言《周易虞氏义》“四”字窜改，仍之。）之《坤》初，成震，为后也；震春，兑秋，坎冬、离夏，四时象具，故后天而奉天时，谓承天时行顺也。”祖暅按：后天之图，震春，兑秋，坎冬，离夏，后人以为与《说卦》“帝出乎震”一节合。是后天之图，以震春始，由震春而离夏，由离夏而兑秋，由兑秋而坎冬，承天时行，故虞氏以顺释之；后天以春为始，故虞氏以震为后也，即后天以震为始之意。

先后天之图，治学者以为始于陈抟，抟得之于道家。祖暅按：《乾坤凿度》注曰：“庖氏建治于宛丘，今宋国陈留县有八卦台，运蕃图，日月朝神记，绋韦冠服，天一太一册在。”虽未能决定先天后天二图，然有图则可必。或以《乾坤凿度》为伪书，其说不足征。而《宣和博古图》及《金石索》载诸竟（镜），如六朝百炼竟，唐有二十八宿竟，唐二十八宿竟二，唐透镜又八卦竟，又八卦菱花竟，均为后天八卦图；又河南陈州睢宁县西南三里许，伏羲庙前有台曰八卦台，上有石刊图。《路史·禅通纪》“太昊上”注云：世纪天皇庖羲徙治陈仓，地非陈国，则不必宛丘矣；然列代以宛丘为太昊之虚，今宛丘北一里，有伏羲庙、八卦坛。《寰宇记》：伏羲于蔡水得龟，因画八卦之坛，有长史张齐贤文，李邕易之。然《九域志》陈、蔡俱有八卦坛，此后人之附会。按姚薛亦云，黄帝都陈者，则羲皇俱在西方矣，岂其先后徙邪？考诸图，均在宋之前，而陈抟传人之图，或出于此，未可知也。

至直揭为《易》图者，在唐以前，《汉书·艺文志》：《易》

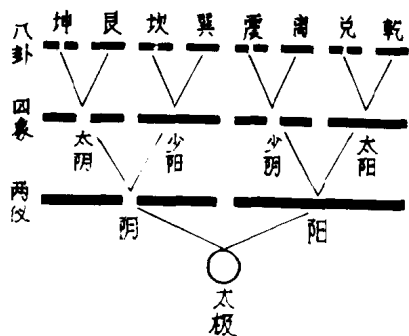
十三家，内“《神枢》五篇，图一”。是汉时已有图矣。又《后汉纪》建武四年桓谭上书云：或收古之图书，增益造饰，称孔子，并为讖语以诳误人主。祖綏按：东汉初讖纬之说盛行，依附古之图与书，今虽不可见，亦足征汉时有图矣。《隋书·经籍志》“易类”：“梁有《周易乾坤三象》、《周易新图》各一卷，又有《周易普玄图》八卷，薛景和撰。”是《易》之有图可证在唐以前矣。全氏祖望《读易别录》曰：“《周易新图》一卷，《隋志》误入经部”。又曰：“薛景和《周易普玄图》八卷，《隋志》误入经部”。按全氏以为“五行家”言，非儒家言；不知“儒”，《说文》“术士”也。《普玄图》至八卷之多，读其卷数，其图之多可知。长孙氏《隋书·经籍志》“易类”列图，及“五行类”内列与《易》类似之图尤多（“五行类”所列各图，用《易》名者，有《九宫图》一卷，《九宫变图》一卷，《九宫八卦蟠龙图》一卷，《易通卦验玄图》一卷，《易通统图》二卷，《易新图序》一卷，《易通统图》一卷，《易八卦命录斗内图》一卷，《易斗图》一卷，《易统八卦斗内图》二卷，《八卦斗内图》二卷，《周易分野星图》一卷，其小注：梁有《易八卦五行图》、《周易斗中八卦绝命图》、《周易斗中推游年图》各一卷等）。何以有列于“易类”，有列于“五行类”，必有一定之理。全氏断为误列，不免无稽。古之图籍亡者多矣，惜不可得，安知其图不有高出于先天、后天之上者哉？（祖綏见人引书，书中有图每删去，而古人精华尽矣，《易》尤甚。）

或曰子以六朝与唐时镜为征，何以汉魏之镜，金石书所载多矣，竟用十二辰而不用卦？曰：汉人重十二辰，《律历志》可考也。然十二辰出于卦。刘熙《释名·释天》曰：“子，孽也，阳气始萌孽生于下也，于《易》为坎；坎，险也。丑，纽也，寒气自屈纽也，于《易》为艮；艮，限也，时未可听物生，限止之也。”“卯，冒也，载冒土而出也，于《易》为震，二月之时，雷始震也。”

“巳，已也，阳气毕布已也，于《易》为巽；巽，散也，物皆生布散也。午，忤也，阴气从下上，与阳相忤逆也，于《易》为离；离，丽也，物皆附丽阳气以茂也。”“酉，秀也，秀者物皆成也，于《易》为兑；兑，说也，物得备足，皆喜说也。”以刘氏之释明之，可不必有卦图，而图自在；并可知卦与辰合，则汉镜之用十二辰，犹用八卦耳。或又曰：《释名》既言辰，何以不言日？答曰：十日中惟壬言之，曰：“壬，妊也，阴阳交，物怀妊也，至子而萌也。”祖綰按：十日之壬癸、十二辰之子，于《易》为坎；至子而萌，子与壬比，故曰“至子而萌”。至东方朔《神异经》曰：“东方有宫……题曰天地长男之宫，西方有宫……题曰天地少女之宫，中央有宫……题曰天皇之宫，南方有宫……题曰天皇中女之宫，北方有宫……题曰天地中男之宫，东南有宫……题曰天地少男之宫，西北有宫……题曰地皇之宫。”隐然是一卦图，惟文有脱夺讹简，如“天皇中女之宫”，疑作“天地中女之宫”；“东南有宫”“至”“题曰地皇之宫”，中脱夺东北有宫，故文错乱。又如《十洲记》：玄洲，在北海之中，戌亥之地；长洲一名青丘，在南海辰巳之地；生洲在东海丑寅之间；聚窟洲在西海中申未之地；崑崙在西海之戌地，北海之亥地。盖世愈进化，非八方所能该，乃益之以十丘、十二辰、四维，故《十洲记》又云：“天地设位，物象之宜，上圣观方，缘形而著尔。乃处玄风于西极（祖綰按：乾为天，玄也），坐王母于坤乡；昆吾镇于流泽（流泽，兑也），扶桑（扶桑，震也）植于碧津；离合火生，而光兽生于炎野（炎野，南方也）；坎总众阴，是以仙都宅于海岛；艮位名山，蓬山镇于寅丑（寅丑于《易》为艮）；巽体元女（元女，长女也），巨木养于长洲（本记：长洲一名青丘，在南海辰巳之地，辰巳于卦为巽）；高风鼓于群龙之位，畅灵符于瑕丘。至妙深玄深，幽神难尽，真人隐宅，灵陵所在：六合之内，岂唯数处而已哉？”此二书，虽为六朝人所伪造，究为六朝以前人语，于后天之位，据实言之，非拟议之言

可比也。

《隋书》及《南史·王劭传》：时有人于黄风泉浴，得二白石，颇有文理，遂附其文以为字，复言有诸物象，而上奏曰：其太玉有日月、星辰、八卦、五岳及二麟、双凤、青龙、朱雀、驺虞、玄武，各当其方位；又有五行、十日、十二辰之名，凡二十七字；又有“天门地户人门鬼门闭”九字；又有却非及二鸟，其鸟皆人面，则《抱朴子》所谓“千秋万岁”者也。《王劭传》二史作者皆为唐人，以此证之，八卦当其方位，即有图之证，而云出于陈抟、邵子者，实瞽语尔。先天者，《易》之体；后天者，《易》之用。一部大《易》，言体者密，言用者显。此古哲所谓“虚其位，实其用”是也。“虚”指先天，“实”指后天。先天之说，见于《系传》者，如“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”一节，将两仪、四象、八卦排列之，如甲图。清毛大可等辟之，或以为阴阳分太阳、少阴、少阳、太阴（见《稽览图》、《春秋繁露·官制象天章》，及《汉书·律历志》）之名，未见《易》之经传，《系传》所云，非甲图也；两仪宜作天地解，四象宜作四时解。夫两仪者，阴阳也，广其意则天地、父母无不可；若



甲图

囿于天地，拘矣。四象者，两两仪也；专泥于四时，皆迂者之见。由是观之，四象生八卦则可，四时生八卦则不可。

太极一，生两仪二；两仪二，生四象四；四象四，生八卦八。以甲图观之，排列之次，一乾、二兑、三离、四震、五巽、六坎、七艮、八坤，其序井然。虽《易》之经传未明言之，而☰为乾，☱为兑，☲为离，☳为震，☴为巽，☵为坎，☶为艮，☷为坤，《易

经》已标其名，读《易》者均能识之。如是按甲图而读之，是八卦之生出于四象，四象出于两仪，两仪出于太极明矣。

《乾凿度》引孔子曰：《易》始于太极，太极分而为二，故生天地；天地有春秋冬夏之节，故生四时；四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。其布散用事也，震生物于东方，位在二月；巽散之于东南，位在四月；离长之于南方，位在五月；坤养之于西南方，位在六月；兑收之于西方，位在八月；乾制之于西北方，位在十月；坎藏之于北方，位在十一月，艮终始于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆《易》之所包也。至矣哉，《易》之德也。”《礼运》曰：“夫礼必本于太乙，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命其官于天也。”董仲舒《春秋繁露》“五行相生”文曰：“天地之气合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。行者，行也；其行不同，故谓之‘五行’。五行者，五官也。”祖暅按：此三说，《礼运》、《春秋繁露》与《系传》“《易》有太极”一节合；《乾凿度》之说与《说卦》“帝出乎震”合。然犹以为汉儒说经者，未得取信于学者，援引先秦诸子。先秦诸子言“太极两仪”，莫如《吕览·大乐篇》为备。其言曰：“太乙出两仪，两仪出阴阳；阴阳变化，一上一下，合而成章；浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。”与《系传》合。是两仪之为阴阳实无可疑者矣。惟《乾凿度》、《礼运》、《春秋繁露》，以“四”为四时解，则立说过窄尔；而唐王勃《八卦大演论》言先天卦位至详，惜其文有脱夺处。

或曰：上所述者，似议之为后天卦位；而先天卦位，乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八、亦未能相符合。答曰：《汉书·郊祀志》：建平间，王莽奏言：“《书》曰‘类于上帝，禋于六宗’。欧阳、大小夏侯三家说六宗，皆曰上不及天，

下不及地，旁不及四方，在六者之间，助阴阳变化，实一而名六，名实不相应。《礼记》祀典，功施于民则祀之。天文日月星辰，所昭仰也；地理山川海泽，所生殖也。《易》有八卦，乾坤六子，水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”祖彞按：欧阳、大小夏侯氏之学，皆出于倪宽，在武帝时，距建平时约二百年矣，其说也可决其非刘歆所伪造，即欧阳后人有事王莽者；而《后汉书·祭祀志》章怀太子注以为欧阳和伯夏侯建之言，非其后人也。其注曰：“六宗上不谓天，下不谓地，傍不谓四方，在六者之间，助阴阳变化者。”此明证也。《周礼·春官》“宗伯、大宗伯”节贾公彦疏，谓刘歆、孔昭，以为震巽等“六子之卦为六宗误，非也，且误解《汉书·郊祀志》原文。上不及天者，天位乎乾也；下不及地者，地位乎坤也；旁不及四方者，不以后天之卦东震、西兑、南离、北坎，而以乾坤六子，故曰“在六者之间”，则先天之位，班之可考矣。且按之晋王嘉《拾遗记·春皇庖牺》“调和八卦，以画八卦，分六位以正六宗”之说合。

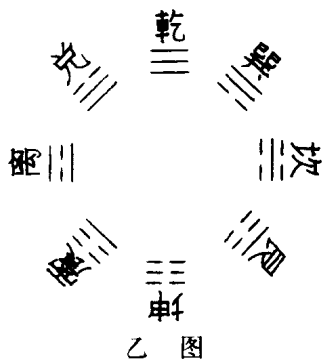
或曰：既云四象生八卦，何以《系传》不云八卦生六十四卦。不知古人著书，多书不尽言，言不尽意，然《系传》有云“八卦而小成”。所谓“小成”者，犹未能尽万物之理可知。至六十四卦，上经得三十卦，下经得三十四卦，合之得六十四卦。此六十四卦，定得谓之非八卦生之者乎？且《系传》曰：“《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策万有一千五百二十，当万物之数也。”则八卦生六十四卦，《传》虽未表而出之，而上下经篇名彰彰具在，以策数合之，无不适合。

先后天之图，近人多以为出于道家。非也。余初亦疑之，先子在京识白云观中人，得识全藏，曾诏之曰：“《道藏》实无足观。”后余至北京寓白云观，凡四月，阅毕，至《道藏》中《洞真部》戒律、威仪、方法，益以符咒法篆，依附佛教，其陋极矣；《洞玄》、

《洞神》二部，更不足观。《老》、《列》、《庄周》、《淮南》、《伯阳》、《抱朴》诸书，为藏中巨擘。余尝谓读一全藏，不如读《史记·封禅书》、《汉书·郊祀志》二篇。至《周易》在《道藏》著录各书，《洞玄部》“阳”字号六卷，内《周易图》三卷，《大易象数钩深图》三卷；又同部“虚”字号计十一卷，《易数钩隐图》三卷，《易数钩隐图遗论九事》一卷，《易象图说内外篇》六卷，《玄元十子图》一卷；又《太玄部》（洞真部之辅）“若”字号有《易补别传》一卷，《易筮通变》三卷，《易图通变》五卷；《太清部》“情”字号、“逸”字号有《天原发微》十八卷，板本虽不同，而其书均坊间通行本也。至尤奇者，儒家以为先天后天之说出于道家，道家以为出于邵子，并溢邵子为真人，怪诞甚矣。而世人所称陈抟《易龙图序》，《藏》中未收。至此先后天之图出乎道家之证据，亦未能明确，且以乾一、兑二、离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八之数为疑。然此之一二三四五六七八，非数也，乃二仪生四象，四象生八卦之次序尔。家大人《周易示儿录》中编第九章有曰：“先天由一至四，由五至八，今人呼为乾一，兑二，离三、震四、巽五、坎六、艮七、坤八者也。凡卦数奇为阳，偶为阴，而先天无阴阳之别，世多疑之；其实卦自卦，数自数，二者不能相混。世人读乾一兑二，不过取读之易耳。爻象用数，有用

先天数者，以数代之而已，读之可以释然。”

《说卦》：“天地定位，山泽通气。雷风相薄，水火不相射。八卦相错。”祖膝按：既云相错，“天地定位”，则乾坤相错；“山泽通气”，则艮兑相错；“雷风相薄”，则震巽相错；“水火不相射”，则坎离相错。“错”即对待，如此即可以图拟议之，如乙图。



孔疏云：“圣人重卦令八卦相错，乾坤、震巽、坎离、艮兑，莫不交互而相重，以象天地、雷风、水火、山泽莫不交错，则《易》之爻卦与天地等。”祖絳按：孔疏以为重卦可以八卦相错；推而通之，则“天地定位”一章，可以拟议为先天图，而与虞翻“先天而天不违”之注合，其次序即甲图也，《系传》所谓“八卦成列”是也。如乾坤相错为《泰》，泰者阴阳相交，三上两爻之变为《损》 $\equiv\equiv$ ，即山泽通气也，以三画之卦言之，即乾坤之三索也；《泰》初、四两爻之变为《恒》 $\equiv\equiv$ ，即雷风相薄也，以三画卦言之，即乾坤之一索也；《泰》二、五之变为既济 $\equiv\equiv$ ，以三画卦言之，即乾坤之再索也。乾坤相错而为《泰》，由《泰》之变，初、四应，三、上应，二、五应，以成山泽雷风水火；反之《泰》为《否》，由《否》之变而成雷风水火山泽，亦如是。故《乾坤凿度》曰：“乾坤对，大《易》兴”是也。至虞氏注“八卦成列，象在其中矣”云：“象谓三才成八卦之象，乾坤列东，艮兑列南，震巽列西，坎离在中，故八卦成列，则象在其中；‘天垂象，见吉凶，圣人象之’是也。”祖絳按：虞氏此注，囿于纳甲之说，乾坤列东者，乾纳甲，坤纳乙也，甲乙在东方；艮兑列南者，艮纳丙，兑纳丁也，丙丁在南方；震巽列西者，震纳庚，巽纳辛也，庚辛在西方；坎离在中者，坎纳戊，离纳己也，戊己位中央。夫十日之起源，在卦位已定之后，不能于卦位未定之前，舍卦位而先论十日，此虞氏之误也；且乾甲坤乙之说，推震春、离夏、兑秋、坎冬，又不能通矣。以纳甲证此，所识者小，不如用乙图之为愈也。

或曰：即有先天之说，虞氏以纳甲证，则先天出于纳甲无疑义。曰：夫纳甲之说，虞氏注《参同契》，陆德明《释文》引之：“易，盈虚反，此经名也。虞翻注《参同契》云：‘字从日下月’。”今虞注《参同契》不可见。虞氏《易》注中，如《坤》卦辞注及“乾坤列东”之语，悉本诸《参同契》之语。细读其全注，并非以纳甲之说为大《易》之指归。至惠栋氏《易汉学》卷三，说虞仲

翔学，“五位相得而各有合”节，内载一图。惠氏曰：“右图见宋本《参同契》，当是仲翔所作”云。家大人识其武断（见《惠栋易汉学正误》）。而其《易例》，亦引仲翔注《参同契》，其文开宗明义，即曰“八卦由纳甲而生”，今之后学执此以解，《易》道隘矣。

或又曰：《系传》“是故《易》有太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，虞氏注曰：“太极，太乙也；分为天地，故生两仪；两仪，谓乾坤也，《乾》二五之《坤》，成坎离震兑，震春、兑秋、坎冬、离夏，故两仪生四象；《归妹》卦备，故《彖》独称‘天地之大义’也。《乾》二五之《坤》，则生震、坎、艮；《坤》二五之《乾》，则生巽、离、兑，故四象生八卦，乾坤生春，艮兑生夏，震巽生秋，坎离生冬者也。”是两仪为乾坤，四象为四时之明证。答曰：夫二仪四象，是活泼泼地，非泥一物也。《吕氏春秋》云：“离而复合，合而复离”。是以天地、乾坤、动静、刚柔、日月、寒暑、男女，均可以两仪象之；四时、四方等，均可以四象象之。《系传》曰：“广大配天地”，乾大生，坤广生，是以乾坤配天地。所谓“配”字，其义可知。又曰：“变通配四时”，何以不曰阴阳配四时？又曰：“阴阳之义配日月”，何以不曰阴阳之义配两仪？又曰：“揲之以四，以象四时”，则以四可象四时，非谓四即四时也。又曰：“是故四营而成《易》”，何以不曰四时而成《易》？又曰：“变通莫大乎四时”，可知四时由变化而来，则四时与四象，固有别也。且“古者庖牺氏之王天下也”一节，虞氏注曰：“庖牺观鸟兽之文则天，八卦效之。‘《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，’八卦乃四象所生，非庖牺之所造也。故曰‘象也者效此者也’，则大人造爻象以象天卦可知矣。而读《易》者咸以为庖牺之时，天未有八卦，恐失之矣。‘天垂象，示吉凶，圣人象之’，则天已有八卦之象。”细译是注，知四时象也，效四象而成四时而已。

或曰：《汉书·律历志》言四象拘以四时言。答曰：否，否。《律历志》四方与四时并提，兹节录其言曰：“以阴阳言之，太阴者，北方……于时为冬……，少阴者，西方……于时为秋……；太阳者，南方……于时为夏……；少阳者，东方……于时为春……中央者，阴阳之内……于时为四季，土，……阴阳之义，四方四时之体，五常五行之象，厥法有品，各顺其方而应其行……。”观此可知四象系广义，四时为狭义也。《太平御览》百四十六卷按千宝《周官·天官·冢宰》“辨方正位”注曰：“辨方，谓别东西南北之名，以表阴阳也；正位，谓君南面当阳，臣北面即阴，居后于北以体太阴，居太子于东宫以位少阳之数。”则全以“方”释。

孔疏以圣人重卦，令八卦相错。如乙图，乾坤错为“天地定位”，乾坤错☰☷为《否》，坤错乾☷☰为《泰》；艮兑错为“山泽通气”，艮错兑☳☶为《损》，兑错艮☶☳为《咸》；震巽错为“雷风相薄”，震错巽☴☳为《恒》，巽错震☳☴为《益》。引而伸之，即为虞氏“先天而天不违”之注，《乾》五之《坤》五，成坎之理，可以相通。

后天卦位，其原出于《系传》“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”而来。千宝《周礼》注引云：“此《连山》之《易》也”。罗泌《路史·发挥》亦云：“夫《易》之古，莫古于《连山》。”是则《说卦》记载此文，意者其引用《连山》乎？桓谭《新论》曰：“《连山》八万言。”盖后汉时，此书尚存，君山犹及见之尔。而虞氏“后天而奉天时”注：“震春、兑秋、坎冬、离夏”之四时与《说卦》“帝出乎震”节及“震东方之卦位也”节合；且谓“《乾》四之《坤》初成震，震，后也”。夫震何以为后？与“震春”之说悖？彼所谓震为后也，是言震在后天卦位，以四时象具言之，震为首也。

此篇不言数，不过欲明象，非先识教不可；不明乎数，即不能推象。兹略举数之至浅者，俾学者因数而推象焉。《汉书·律

历志》曰：“伏羲画八卦，由数起。”是为数与卦不能相离之明证。又曰：“天之数始于一，终于二十有五……终天之数得八十一……；地数之始于二，终于三十，……得六十……；人者继天顺地，序气成物，统八卦，调八风，理八政，正八节，谐八音，舞八脩，监八方，被八荒，以终天地之功，故八八六十四，其义极天之变。”可知数分天地人三才。所谓“天数始于一，终于二十五”者，即《系传》天一、天三、天五、天七、天九、合之为二十五；所谓“地数始于二、终于三十”即《系传》所谓地二、地四、地六、地八、地十也，合之为三十；所谓“人数”，即八卦因而重之之数，即六十四卦是也。“调八风”等，虽可附会卦理，然均出勉强。

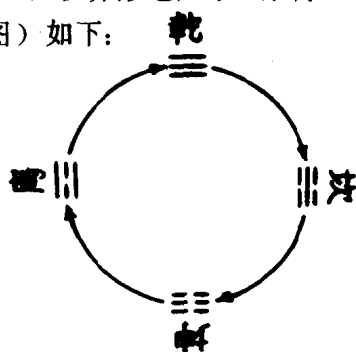
或曰：天数八十一，地数六十何起乎？曰：《汉书·律历志》曰：“天之中数五”，韦昭注曰：“一、三在上，七、九在下”，此说是也。盖以一因三为三，以三因三为九，以三因九为二十七，再以三因之，得终天之数八十一。以三因之者，用“参天”也。《律历志》又曰：“地之中数六”，韦昭注曰：“二、四在上，八、十在下”，斯二因二为四，二因四为八，二因八为十六，去十之数不用（十即地数也。），得六，以十因六得六十，此终地之数也。以二因之者，用“两地”也。以此求之，则天地之数明矣。

《易》中以乾为天，以坤为地，而无人卦。然六十四卦中，无卦而非人事；三百八十四爻中，无爻而非人事。形而下者谓之器，是人能终天地之功；形而上者谓之道，是人能极天地之变。通变成文，极数定象，惟人而已。故先天何以变后天，三才也；先天何以通后天，以三才贯三极之道也。至三才，何物也？天地人而已，《系传》言之矣。以三画之卦言，初为地，二为人，三为天。以六画之卦言之，初兼二，地也；三兼四，人也；五兼六，天也。而《汉书·律历志》谓之天道、地道、人道。如郑玄注《乾》之九二曰：“二于三才为地道”；《乾》之九三曰：“三于三才为人道”；《乾》之九五曰：“五于三才为天道”。虞翻注《乾·文言》

“是故居上位而不骄”曰：“一乾而以至三乾成，故为上”；又“引而伸之，触类而长之”注曰：“引，谓庖羲氏引信三才，兼而两之以六画，触，动也。”侯果注《乾·文言》“上不在天，下不在田，中不在人”曰：“案《下系》‘《易》有天道，有地道，有人道，兼三才而两之’，谓两爻为一才也，初兼二地也，三兼四人也，五兼六天也。”以此证之，先天后天之渊源明矣。故《乾凿度》曰：“八卦之变，象感在人。”

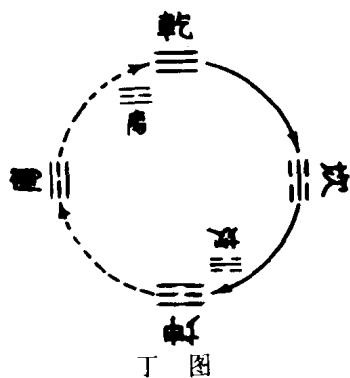
先天变后天，其功用在三才，今将乙图变为方圆二图，以圆象天，即《系传》所谓“蓍之德圆而神”；以方形地，即《系传》“卦之德方而知”也。今列圆图（丙图）如下：

六画之卦，三才之道备，已见前说。至于三画之卦，初为地，二为人，三为天。乾，天也；坤，地也。乾坤之初、三两爻为天地，其中爻为人。坎中爻之阳爻，即乾中爻阳爻也；今以刚柔相推之理，推而至于坤之中爻，即为坎。离中爻之阴爻，即坤中之阴爻也；今以刚柔相推之理，推而至于

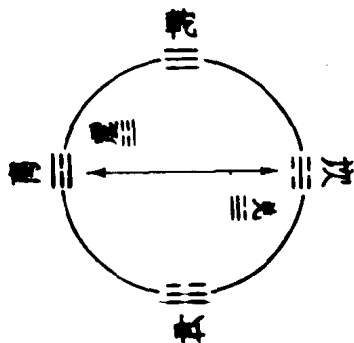


丙图

乾之中爻，即为离。乾坤本孤阳独阴，今以相推之故，然后能生生不息，人道始备。故上经始《乾》、《坤》，终《坎》、《离》。而《乾》、《离》交互，《坤》、《坎》交互，即《乾》、《坤》二五两爻之变，合六画成卦，是为水火《既济》☵☲，反之为火水《未济》☲☵；故下经终《既济》、《未济》。虞氏注《乾·文言》“先天而天不违”有曰“《乾》五之《坤》五”；又《离》注曰“《坤》二五之《乾》，与《坎》旁通”；《坎》注曰：“《乾》二五之《坤》，与《离》旁通”，可知虞氏已揭其原，人病不求耳。阴阳互易，乾之离，阳之阴也；坤之坎，阴之阳也。乾天道，坤地道；今之坎离，人道也。坎离居先天乾坤之位，是为先天而为后天之第一变，



丁 图



戊 图

如丁图。

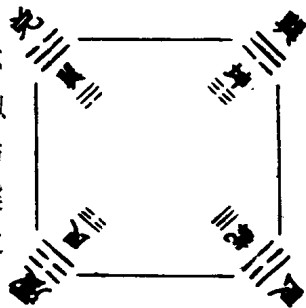
乾天坤地，以二、五两爻之变化，而为坎离，由天道、地道、而为人道，后天之卦位已得其二。然上经始《乾》、《坤》，终《坎》、《离》，下经终《既济》、《未济》，一部大《易》，始终无遗，而三才之道悉备。惟“蓍之德圆而神”仅得其半，由此再推（见戊图），以尽人道。

此水火不相射也。水火本相射；相射，相厌也。坎、离相错而成《既济》_{☵☲}，《既济》者，阴阳变理，焉得谓之不相射？图圆顺行，离上坎下，而得火水《未济》；《未济》者，卦不当位，故以不相射形容之。离上爻变为震，天道也；坎之初爻变为兑，地道也。《既济》、《未济》两卦专言人道；

人道者，在天地之中，能终天地之功，极天地之变者也。今离变震以应天道，坎变兑以尽地道。震兑_{☳☱}为雷泽《归妹》，为兑宫之末卦，以八宫言，六十四卦之终也，故其《彖》曰：“天地之大义也”。又曰：“《归妹》，人之始终也。”坎离相推而成《归妹》，大道备矣，故虞氏注曰：“震东、兑西、离南、坎北，六十四卦，此象最备四时正卦，故天地之大义也。”反之，兑震_{☱☳}为泽雷《随》，为震宫之末卦，《随》之《彖》曰：“而天下随时”，虞氏注曰：“乾为天、坤为下，震春兑秋；三、四之正，坎冬离夏四时位正，时行则行，故天下随时。”祖彖按：《易》用“之”字，指“变”言；“三、四之正”，犹言三爻变、四爻变，而得正也。先天之坎离，三、四两爻变，坎为兑，离为震，坎冬离夏；

四时位正者，位即乾坤之位，《说卦》所谓“天地定位”之位是也；乾坤之位，离坎舍之得冬夏之时，故曰“位正”；此为坎离震兑，震春、兑秋、坎冬、离夏，故两仪生四象，《归妹》卦，故《彖》独称“天地之大义”也。虞氏此注，与丁戊二图合，又重言“独”字，则先天变后天之则，虞氏已发泄矣，惜学者未求之耳。此震兑居先天离坎之位，是为先天变后天之第二变，因象天，故先天之阴阳，与后天必互易，至此乃言地道，地道方也，故以方象之，如己图。

天道圆，阴阳变易；地道方，阴阳不易。方者，其相推之法亦与圆异，圆者以神，方者以知，此至理也。如己图兑三与震三，巽三与艮三，各居一边，故兑与震互，巽与艮互，而其进退，仍即《既济》之道；因非《既济》之理，不能尽天人之应，即不能穷变化之功者也。如兑三与震三相



己图

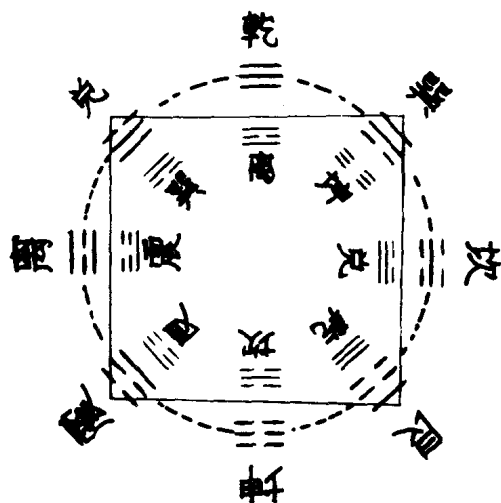
互，为泽雷《随》；《随》，震之“归魂”，犹震也。反之，为雷泽《归妹》；《归妹》，兑之“归魂”，“归魂”犹兑也。兑与震者，即为后天卦位第二变。兑秋震春之正，以兑震相错；三、四两爻变，为水火《既济》；三、四人道，从《既济》初上两爻变为《渐》；《渐》，艮之“归魂”也；初爻为地，上爻为天，而三才悉备。由兑变巽；由震变艮，巽艮居先天兑震之位，为先天变后天之第三变。

先天之巽，变后天之坤，女由长女而为母，阴消也；先天之艮，变为后天之乾，男由少男而为父，阳息也。巽与艮互，而其进退仍非《既济》不可；不以《既济》之理，既不能穷变化之功也。如巽三与艮三相互，为风山《渐》；《渐》，艮之“归魂”也，“归魂”犹艮也。巽与艮者，即为后天卦位第三变。《渐》初、上两爻变，为水火《既济》，天道也，地道也。复从《既

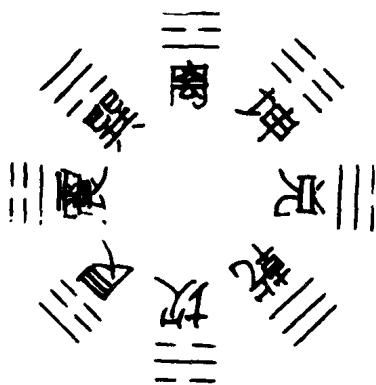
济》二、五两爻变为地天《泰》 ䷊ ，二五人道也，复归于乾坤，乾坤居先天艮巽之位，是为先天变后天之第四变。

凡此四变，第一变乾坤退而坎离进，第二变坎离退而震兑进，第三变震兑退而巽坎进，第四变巽坎退而乾坤进，原始要终，《系传》所谓“阴阳不测之谓神”，其斯之谓乎？虞翻注《系传上》“古之聪明睿知神武而不杀者夫”曰：“谓大人也，庖羲在《乾》五，动而之《坤》，与天地合；聪明，在坎为聪，在离为明；神武谓乾，睿知谓坤；乾坤坎离，反复不衰，故而‘不杀者夫’。”虞氏所谓乾坤坎离反复不衰，即《乾凿度》所谓“子受父母之位，行父母之事”者也。

圆方两图合，即《系传》所谓“范围天地而不过，曲成万物而不遗”是也，所谓“引而伸之，触类而长之”是也，所谓“变通者，趣时者也”是也。圆者变易，故谓之神；方者不易，故谓之知。以圆容方，三才之道见（庚图）。



庚 图



辛 图

细读《虞氏易》义，知先天后天之说，虞氏已得本原，非起于宋时也。昔先子著《示儿录》，其中篇第九章《论既知生成之数，可知后天之乾本出于先天》一文，参数而言，其推法尤为至简；而初学者不易领悟，故著此篇，使学者得以由浅入深耳。

屈生怀白受《易》于余，询余以“纳甲”之法，数月来知其概要。继而疑“先天”之说，以为纳甲可以概之；又以先天根本无此物；且以虞翻以纳甲说《易》，《易》理即可以纳甲尽之。爰作此文授之。有清一代，言虞氏者最夥，咸蔽于纳甲，得糟粕而弃精华；言先后天者亦不鲜，惜皆拟议之词。此篇以汉人之说释之，间引晋、六朝、唐人之说，在宋以前，已有理可证，非始于陈抟也。民国二十四年乙亥春沈祖緜识于吴门自得斋。

河图洛书析疑

吴 鹭 山

河图、洛书在《易》学中争辩最多。《系辞传》有“河出图，洛出书，圣人则之”之语，后儒从而附会，不胜支离。孔安国云：“河图者，伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦。洛书者，禹治水时，神龟负文而列于背，有数至九，禹遂因而第（次第）之，以成九类。”刘歆云：伏羲氏继天而王，受河图而画之，八卦是也。禹治洪水，锡洛书，法而陈之，九畴是也。河图洛书相与经纬，八卦九章（即九畴）相与表里。郑玄云：河以通乾出天苞，洛以流坤壮地符。河龙图发，洛龟书成。河图有九篇，洛书有六篇。此汉儒河图洛书之说也。孔、刘二氏皆谓伏羲因河图而作八卦，禹因洛书而作九畴。而河图洛书之象究如何则未详。郑氏所说与孔、刘二氏又有不同，谓河图九篇洛书六篇是引《春秋纬语》。但亦未明言此九篇六篇之河图洛书究如何也？盖河图洛书之说本属谬悠。汉儒解释《系辞传》，大抵望文生义，皆无确据。孔颖达说《系辞传》，亦仅举孔安国、郑玄之说为说。惟颖达谓安国“以八卦为河图，九畴为何书。”则非安国所言之本意耳。

今所传之河图洛书，即一六居下及戴九履一之黑白点子两图^①，乃出于宋人所拟作，在汉唐时固未有此两图也。朱熹作《周易本义》（以下简称《本义》），始于书首列有九图，而以河图洛书为

• 本文原载《河北大学学报》（哲学社会科学版）一九八〇年第四期。

之冠，以为即《系辞传》所说之河图洛书。后之学者崇尚《本义》，遂信以为真，而不知实出于宋人伪托也。《本义》先天图下有云：“伏羲四图，其说皆出邵氏（即邵雍）。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆脩伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”则此两图或亦出于希夷之手未可定耳。希夷为宋初人，以道家附会《易》学，所作诸图，盛行于时。宋儒如周敦颐、邵雍等说《易》多宗之。朱熹亦深信其说，故《本义》以九图列于卷首而以河图、洛书为之冠也。惟河图、洛书在宋代即已有异论。欧阳修疑之最力，斥为“怪妄之尤甚者”。明清之间学者更多攻驳。毛奇龄《图书原舛编》、黄宗羲《易学象数论》、黄宗炎《图书辨惑》、胡渭《易图明辨》、张惠言《易图条辨》，皆专书驳诘，众难纷然。顾其所致疑者例皆集的于《本义》所附之图，而于《系辞传》所说之“河出图洛出书”仍未得确解也。黄宗羲谓河图即后世图经，洛书即后世地志。（见《易学象数论》）其说本之宋人薛季宣^②。维较新异，究属牵强。《四库全书提要》已有“主持太过”之诮矣。王夫之不信先天之学，而以河图洛书为可信，（见《周易内传》及《周易内传发例》）论辨虽详，亦终未免于误会耳。

要之，汉宋以来解释河图洛书，多如盲人摸象，各逞一是。而未知《系辞传》之“河出图、洛出书”云云，本为不经之谈也。《系辞传》为孔子门人或后学所作，记述孔子论《易》之旨虽渊源有自，但亦未可尽信。所谓“河出图、洛出书，圣人则之”，即令为孔子之言，亦难据为典要。《论语》有“凤鸟不至，河不出图”之叹，知“河出图”当为明王应运之瑞徵，有如后世之符命讖纬。此在古代，原为常谈，故《系辞传》亦引以为说，并非实有“河出图、洛出书”之事也。然则《尚书·顾命》谓“河图在东序”，《礼运》谓“河出马图”皆不足信乎？《顾命》叙周成王传国大典，东序河图亦即指历世相传之符命，与赤刀、大训、夷玉、天球等

同为国家之重宝而已。《礼运》为汉儒所伪作，承袭旧说，无足论矣。然则《汉书·五行志》言《周书·洪范》之“初一日五行”以下六十五字为洛书，刘歆所言略同，又当作何解？《洪范》谓天锡九畴，显亦类似符命，此书洛书本无关涉，《五行志》及刘歆之说皆属附会，不可信也。《大戴礼·明堂篇》有二九四七五三六一八之文，据云郑玄注，谓法龟文也者，其附会亦正同耳。学者苟明斯义，则汉宋以来纷纭之说，皆可迎刃而解。而朱熹《周易本义》所列之一六居下与戴九履一者孰为河图孰为洛书^③亦更不须断断置辨矣。

① 河图：其文一六居下，二七居上，三八居左，四九居右，五十居中。洛书，其文戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，而五居中。

② 薛季宣谓河图洛书取河洛九曲之数。

③ 刘牧以戴九履一者为河图，一六居下者为洛书。《本义》始两易之。

周濂溪之《太极图说》

戴 景 贤

朱子尝谓宋有四篇文字，其首列者，则濂溪之《太极图说》也。（朱子此说出静春刘氏）。《太极图说》一文，语虽极简要，然宋明两代理学所讨论之问题，其端绪已见于此篇，亦可谓《太极图说》乃北宋儒建设其宇宙论与人生论第一篇最重要之文字。然《太极图说》虽因有朱子亲为作注，为之阐幽抉微，而大显于世，然后人之求濂溪者，亦多即以朱子之说当濂溪之说，而不复更求两家之异同。实则朱子理气之说，固多受濂溪《太极图说》之启发，两家之说实尚有辨。此下请就濂溪本文试阐其义。

宋儒之论宇宙造化者，皆谓本於《易传》，濂溪此文本附《通书》之后，盖亦说《易》之作。然《易传》止云：“太极生两仪。”未尝於太极之上别说无极。今濂溪此文，起首即曰：“无极而太极。”若于太极之外，别说有无极，故濂溪此说之在当时，已致学者之疑，后南宋象山兄弟与朱子为异同之论，其先即由论辨濂溪此说而来。夫《易传》有云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”又云：“一阴一阳之谓道。”所谓道与器者，止就形上形下分，其实一也。故非于阴阳之外，别有道，其所以一阴一阳者，乃道也。阴阳与道，既不可分作两事看，故不可谓先有阴阳，斯有阴阳之道；亦不可谓先有阴阳之道，方许有阴阳。故所谓《易》有太极，是生两仪”者，实亦不可以太极指道体言。盖以太极指

• 本文原载《易经研究论集》，林尹等著，台湾黎明文化事业公司一九八一年一月出版。

体，两仪指用，而谓太极生两仪，则是体能生用，体与用两者判然矣，岂尚是《易传》形上形下分说道器之意乎？当时论者徒见濂溪于《易传》“太极”二字外，别用“无极”二字，而不悟非惟“太极”之上，无所谓“无极”，即太极亦不当说于阴阳之先也。《易传》“易有太极，是生两仪”一语，本以说《易》成卦之序，两仪云者，乃对下文四象八卦说，皆指卦画而言，卦必三画始成，故二画、一画变言曰象曰仪，仪与象之义固无大殊。象虽出于造化之所示，然有德斯有象，圣人画卦爻，乃所以象其德，而卦爻非即德也。故《易·系》云：“夫乾确然示人易矣，夫坤隤然示人简矣。爻也者，效此者也，象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。”故阴阳以德言，而两仪者，奇偶之画以象阴阳者也。至于《易·系》之“太极”云者，《易传》以天地人为三极，《释文》云：“太极，天也”，此太极或天，虽当指造化言，然太极与两仪义各有当，非并列之辞，亦非于阴阳之外，别有太极也。《易传》言：“立天之道曰阴与阳。”有此阴阳之造化，斯能本之而有卦爻之象，“太极生两仪”之义不过如此。至于两仪之生四象，四象之生八卦，亦卦爻必然相生之数，与太极之生两仪，语非一例也。故依《易传》之本旨，但曰：“一阴一阳之谓道”即可，不必另说太极。濂溪借“《易》有太极”一语，于阴阳之上，复言太极，实已非《易传》之旧说。

《易传》以形上形下分道器，道与器既不可相离，故亦无所谓道体云者。濂溪之《图说》则改以体用分说之新观点，新说法，以重新阐述《易传》体用不二之旧理论，故以阴阳者指用，而别提出有本体，曰太极。然佛家本体、现象分说者，本欲于现象之外，另谈本体，故有此论说之方式。使其亦如中土先秦之宇宙观，亦不喜于变动之现象外，别寻所谓永恒之本体，则亦将不会有此本体现象脱离之说法。至如佛家借用体用二字以阐其理，亦是遂用

魏晋成语，非梵文之旧。以体用二字论宇宙造化者始于王弼，而弼之所谓体用云者，既谓之体与用矣，体固不能离用而在，已是一合一之观点。譬如言刀有割之用，割是刀之用，刀是割之体，割之与刀，止能两合，不能两分。待佛家入中国，受中土思想之影响，遂亦有如大乘起信论之类体用不分之圆教思想，故近时学者多不以大乘起信论为印度所旧有。

既不欲于现象外别谈本体，而必如此分说，良亦蛇足矣。故《易传》之不以体用分说者不为少，濂溪之既分说，又欲合一，亦不为多。然儒家如不以新说阐明其旧义，固不足以服佛老之学者也。

濂溪既以太极与阴阳分别体用，又恐人遂以为用之外尚有所谓本体，或用之先尚有所谓本体，故又提出“无极”二字，谓太极本无极也。所谓“无极”者，“极”指“太极”言，太极本无极者，犹云“本无此太极”也。极之本义，本指屋之正中至高处，所谓栋也。故引申有原始、枢极之义。若以体用之观点言，体乃用之依准，有体斯有用，故极可指体，体兼有极之义。若“太”者，则“至高无上”之谓也。然所谓有体斯有用，体为用之依准者，亦止是人之语言必如此说，体固不可舍用而独存，若将体用分离，则体非体，而用亦非用矣。此乃因人之语言有偏至，说此即遗彼，说彼则遗此，故体与用，不得不分说，而其实未曾相离也。濂溪于阴阳之上，别说太极，而太极之上，又言无极者，其义本如此，固非有如论者之所疑也。至如庄老书言太极无极，极皆至极无穷之常义，无甚深解，与濂溪之用辞，貌虽似，其实不相涉也。

濂溪《图说》下文复云：“无极之真，二五之精，妙合而凝。”此三语尤为向来学者所争论。或谓无极之真，乃指体言，谓理；二五之精，则指用言，谓气；妙合而凝者，则言理与气合而成物。然如此则体与用乃先分而后合，凝而成物，则当其未合之先，果各何在乎？或谓此语乃谓，无极之真者，乃二五之精之所以妙合而凝也。然以无极之真指理，乃后人之说，濂溪未尝自言，恐亦非

此语之正解。窃谓此所谓“无极之真”，即下文“二五之精”，皆指太极而言也。《通书》有言：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一，是万为一，一实万分。”（《理性命》第二十二）万物之为二五者，其实止是一，一所以成二五，故一乃二五之精，亦即《图说》所云：“五行一阴阳也，阴阳一太极也。”故精乃指太极而言。万物之见而为万殊者，其实乃同一太极所凝成，故曰：“二五之精，妙合而凝。”然濂溪又恐人误解二五之先，尚有一未凝未化之一境，故又释之以“无极之真”一语，谓此精，虽乃万物之真，其实则未尝先二五而有也。此亦犹濂溪於下文云：“太极本无极。”而于上文则曰：“无极而太极。”，其例一也。濂溪言太极阴阳虽以体用分，然并非以理气分，后人以阴阳指气，气偏指形下，气不能自聚散，故以无极之真指理。其实濂溪言二五太极，止欲明万物一体之义，所谓“是万为一，一实万分”也。以理与气对言，乃程子之说也。

濂溪言太极，复与下文言人极相对，濂溪言太极，曰：“太极本无极。”，而其言人极，则曰：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”此实透露出濂溪论宇宙与其论人生一甚不大同之点。夫宇宙止是一阴阳之化，而阴阳者，乃互为之根，阴静之前为阳动，而阳动之前，复为阴静，造化之道乃如此一阴一阳循环而行。故宇宙之始，其实无所始，宇宙之标准，亦其实如无标准。故此宇宙乃一动态之宇宙，亦即一生态之宇宙。舍动舍生，更无何心之可言。然此宇宙虽动虽生，其动止是一动，其生亦止是一生。并非有多重来源之动与生。正惟其万殊而为一体，故能动之愈出，生之愈繁，而不致彼此相冲突相抵消。此所谓“无极而太极”之义。然落实而论人生则不然。宇宙之造化，可以谓无所始，亦无所终，然人生则不可谓无所始终。宇宙可以谓无标准，人生则不可无标准。宇宙可以谓止是动，止是生，而人生则不可谓止有动，而更无静。人类之思惟，每欲上寻宇宙之原始，宇宙之标准，以为人

生之依据。然此宇宙之本始与标准，实难确认与掌握。今濂溪虽以体用分说之法阐明造化，然其究竟止是要人即现象言现象，而不欲人另寻本体，如是则人又何从在此变动不居之宇宙中以安置其人生乎？於此濂溪乃重新提出儒家所言之性字。濂溪曰“五行之生也，各一其性。”夫就全宇宙言，固不易见其限制与范围，若就造化中一物之生成言，则易见其有各自的限制与范围。此限制与范围亦即此物之为此物之“性”。物不同，则其限制与范围亦不同。人既为万物中之一物，则人生亦自有其特殊之限制与范围。人生既有此既定之限制与范围，则人生之标准亦可即此而建立。标准既立，则人生之一切动，皆有其常轨，皆可把握。动而无妄动，不盲动，则此动亦如静。此所谓“主静，立人极焉。”既有了正面的标准与价值，则反面的低价值，亦由此而分出。故以事言，事分善恶。以动言，动分正动邪动。正动所谓动亦静，邪动则欲而已。故濂溪又曰：“无欲故静。”然人又如何由造化所予之既定的限制与范围中，定出此人生之标准乎？於此濂溪乃提出所谓圣人。故曰：“圣人定之以中正仁义。”然所谓圣人定人极者，实际上亦非圣人凭空穿凿而出。圣人亦止能於此既定之限制与范围中，求一至善之境，以悬为人生之标准。故所谓“中正”云者，亦即在人生之限制与范围中，一种最大最高之可能而已。此最大最高之可能本即已包含於此限制与范围中，并非人自己创造出来。故圣人亦止能依于人性，定立人极。然天地之生人，不能使人人生而知有此最大最高之可能，故圣人於人性中制定出此标准，实是善继天地之志，善述天地之事，故濂溪复赞之曰：“故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。”至于濂溪所谓圣人，所谓“中正”之道，则指儒家之孔孟，与孔孟所言之仁义。于此濂溪复落实於儒家之心性论。

濂溪此说一方面以体用分说之新观点重新阐述《易传》体用不二，天地惟生之精义，一方面亦将宇宙论与人生论双方之界线仔

细划分，而重新提出儒家，就人生言人生，就人性言人道之传统观点。实为此下理学之发展，开辟出一条康庄大道。然濂溪之于理学，止可谓解决了其中一部分之问题，理学之在将来，尚有进境，尚有发展，则须俟之日后之横渠与二程。

试论周敦颐《太极图说》 的哲学思想

马 振 铎

周敦颐的《太极图说》全文只有二百余字，却是“有宋理学之宗祖”（康熙：《性理精义》，见《周子全书》卷首）。这篇著作提纲挈领地阐述了宇宙发生、发展过程。在《太极图说》出现以前，中国哲学史上还没有哪一部著作把宇宙发生、发展问题阐述得如此系统、完整。因此，这篇著作很有研究价值。本文试对《太极图说》中几个问题作初步的探讨。

一、世界的本原不是“太极”而是“无极”

周敦颐的《太极图说》以“推明天地万物之原”（顾宪成：《语录》，见《周子全书》卷六）为主要内容。有人认为，周敦颐所推明的“天地万物之原”就是“太极”，而“太极”又是“理”。他们说：“周敦颐认为世界的本体是‘太极’。所谓‘无极而太极’，并不是说太极之上还有一个无极，而是说太极无形无象，不可言说，不是真有一个‘极’，所以叫做无极。朱熹注说，无极而太极，即‘无形而有理’，这一解释，是符合周敦颐的唯心主义精神的。”（《中国哲学史》，人民出版社1964年版，第三册，第180页）

上述观点，显然是以相信朱熹对《太极图说》的“校定”完全正确为前提的，是根据朱熹对《太极图说》的“注释”做出来的。然而依我看，朱熹对《太极图说》所做的“校定”和“注释”，

* 本文原载《中国哲学史研究》一九八一年第四期。

与其叫做“校定”和“注释”，不如叫作篡改和歪曲。如果剔除朱熹的篡改和歪曲，大体恢复《太极图说》的原貌，那就不会做出周敦颐认为世界的本体是“太极”，而“太极”又是“理”的结论。下面我们看看朱熹是怎样篡改和歪曲《太极图说》以及《太极图说》原来大致是什么样子。

（一）朱熹对《太极图》的篡改

现在流行的《周子全书》中的《太极图》乃宋孝宗乾道年间朱熹依据长沙建安版本“校定”的。当时就是人对朱熹“校定”的《太极图》提出质疑，如胡广仲指出：“《太极图》旧本，……阴静在上，而阳动在下。”（见《周子全书》卷三）就是说，在朱熹“校定”的《太极图》出现之前，早已有一个《太极图》的“旧本”流行。这个“旧本”就是朱震在宋高宗绍兴甲寅（1134年）所进的《太极图》。

朱熹“校定”的《太极图》和《太极图》“旧本”，哪个是周敦颐《太极图》的原本呢？清初学者毛奇龄指出：

“闻之汉上（即朱震）所进在高宗绍兴甲寅（公元1134年），而亲见其图而摩画之，则在徽宗政和之丙申（1116年）。其间游仕西洛，搜过遗文，质疑请益，寝食不舍者，一十八年，然后著成《易传》九卷、《易图》五卷，岂复有一切于其间者。况其图后注云：‘右《太极图》周敦实茂叔传二程先生。’其称敦实犹在英宗之前，未经避讳改名之际，其图之最真而最先已昭然矣。”（《西河合集·太极图说遗议》）

毛奇龄在这段话里提出两点理由证明朱震所进《太极图》才是《太极图》原本：一、朱震经过十八年搜集，只得到上面那种《太极图》，可见直到南宋初，《太极图》还只有一种本子，其他本子的《太极图》显然是南宋时经道学家篡改过的；二、周敦颐原名敦实，为避英宗讳才改名敦颐。朱震所进《太极图》既然题名周敦实，这就表明此图乃英宗朝之前的本子。毛奇龄的这两点理由

很有说服力,足以证明朱震所进《太极图》是《太极图》的原本。

其实,朱熹自己也明明知道朱震所进《太极图》才是《太极图》“旧本”,即原本。只是他认为:

“……必以‘旧图’为据,而典为之说,意则巧矣。然既以第一圈为‘阴静’,第二圈为‘阳动’,则夫太极者,果安在耶?”(《答胡广仲书》,见《周子全书》卷三)

朱熹一方面承认“阴静”在上的那个《太极图》是“旧图”,一方面又因在“旧图”中他心目中那“在气之先”的太极没有位置,而武断地认为“旧传图、说,皆有谬误。”(同上)也就是说,朱熹不是根据旧图是否符合周敦颐的原意,而是根据旧图是否符合他自己“理在气先”的观点,来“校定”《太极图》的。

经朱熹“校定”后的《太极图》与《太极图》“旧图”大相径庭。“旧图”中名曰“阴静”的第一圈被朱熹改作“太极”：“此所谓无极而太极也，所以动而阳、静而阴之本体也。”(见《周子全书》卷一)

因此,所谓“太极”是“世界的本体”,决不是周敦颐《太极图》的原意,而是依据朱熹名曰“校定”,实则篡改过的《太极图》得出来的。

(二) 朱熹对《太极图说》的篡改

当时流行的《太极图说》各种版本,其首句绝大多数不是“无极而太极”。朱熹自己也承认:“临汀杨方得九江故家传本”,《太极图说》首句“无极而太极”,“‘而’下误多一‘生’字。”(《太极图说、通书书后》,见《周子全书》卷一)即九江本《太极图说》的首句为“无极而生太极”。

一个首句作“无极而太极”,一个首句作“无极而生太极”,哪个才是周敦颐《太极图说》的原本呢?我认为“无极而生太极”是原本。这是因为:

第一,周敦颐晚年因爱庐山风景,“尝筑书堂其麓,至是定

居焉。”（度正：《濂溪年谱》，见《周子全书》卷二十）周敦颐的后代便在九江繁衍。因此，“九江故家传本”，也就是周敦颐家藏《太极图说》原本，其为最早最真是显而易见的。

第二，据记载，程颢、程颐曾得周敦颐“手授”《太极图说》，因此传自二程的《太极图说》也应是最早和最真的本子。那么传自程氏的《太极图说》是什么样呢？祁宽说：

《通书》（包括《太极图说》）始出于程门侯师圣，传之荆门高元举、朱子发。宽初得于高，后得于朱，又后得于和靖尹先生所藏，亦云得之程氏，今之传者是也。逮卜居九江，得旧本于其家，比前所见，无《太极图》。（《通书后跋》，见《周子全书》卷十一）

也就是说祁宽既得到过首句为“无极而生太极”的“九江本”，也得到过传自程门的高元举、朱子发、尹和靖等人所藏《太极图说》。祁将二者加以比较，前者除少《太极图》外，没有不同。即传自二程的高、朱、尹等人所藏《太极图说》和“九江本”一样，首句也是“无极而生太极”。

第三，朱熹曾向洪迈借到其所修的《国史》，其中《濂溪传》所载《太极图说》首句为“自无极而为太极”。朱熹要求洪迈把它改为“无极而太极”，忠于史实的洪迈根本未加理睬。“自无极而为太极”，虽然和“无极而生太极”，文字稍有舛差，但意思是相通的。

第四，即使从朱熹“校定”过的《太极图说》，也可以找到原文首句应为“无极而生太极”的证据，如：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”“太极本无极”^①不过是“无极而生太极”的另一种说法罢了。

根据上述四点，足可断定，“无极而生太极”才是周敦颐《太极图说》首句原文，“无极而太极”，乃朱熹对《太极图说》的篡改。朱熹篡改后的《太极图说》，“无极”不再是最高概念，它

成了“太极”的修饰语，而“太极”则成了最高概念。在此基础上，他就可以进一步把《太极图说》首句歪曲为“无形而有理”。因此所谓“太极”是“世界的本体”的观点，完全不符合周敦颐的精神，是根据朱熹篡改后的《太极图说》得出的错误结论。

（三）朱熹用《通书》的观点歪曲《太极图说》

朱熹认为：“周子留下太极图，若无通书，却教人如何晓得？故太极图得通书而始明。”（《周子全书》卷七）“通书一部，皆是解太极图说。”（同上）《通书》“与太极图相表里。”（同上）所谓“太极，理也”，就是朱熹用《通书》解释《太极图说》的结果。确实《太极图说》全文二百余字，根本找不到一个“理”字。“理”字仅出现在《通书》中：“礼，理也；乐，和也。阴阳，理而后和，君君臣臣、父父子子、兄兄弟弟、夫夫妇妇，万物各得其理，然后和。故礼先而乐后。”（《通书·礼乐第十三》）在这段话中，“理”字三见。第一处：“礼，理也。”“理”指“礼”言；第二处：“阴阳，理而后和”，这里“理”指秩序、条理而言；第三处：“万物各得其理”，这里“理”系一事物之所以为该事物的本质属性。但这与“太极”无涉，且《通书》没有任何把“太极”与“理”联在一起的地方，更谈不到什么“太极”就是“理”。可是朱熹把毫不相干的《通书》中的“理”和《太极图说》中的“太极”拉扯在一起，从而得出“太极，理也”，“无极而太极”即“无形而有理”的结论。这是对周敦颐思想的歪曲。

以上三点表明，朱熹在“校定”、“注释”《太极图说》时，是做了不少手脚的。由于他把《太极图》的第一圈篡改改为“太极”，把《太极图说》的首句“无极而生太极”中的生字去掉，改作“无极而太极”，造成“无极”似乎就是“太极”的印象，进而把“太极”歪曲为“理”，这样他就把“太极”即理擢升为世界的本体。因此，所谓“周敦颐认为世界的本体是‘太极’”云云，是根据朱熹对《太极图说》所作的篡改和歪曲做出的，是不符合周敦颐

原意的。

一般人都认为《太极图说》是推明天地万物之原的，那末，世界的本体究竟是什么呢？根据未经朱熹篡改的《太极图说》原文：“无极而生太极”、“太极本无极也”，可以断定，在周敦颐心目中，“无极”是比“太极”更根本的存在，它才是世界的本体。

二、“无极”不是精神性的实体 而是物质性的东西

解放以来对周敦颐哲学思想的评价是根据朱熹篡改过的《太极图说》作出的，现在我们应该根据周敦颐《太极图说》的原貌重新加以评价。由于《太极图说》仅是一个言简意赅的宇宙发展的大概纲领，周敦颐未能对“无极”是什么加以界说，因“无极”究竟是什么，这个问题，无法从周敦颐著作本身得到证明，但可以通过对“无极”这个概念的来源的考察以及明清思想家对“无极”的解理来作出判断。

关于“无极”，陆九渊指出其出处：“‘无极’二字，出《老子·知其雄章》，吾圣人之书所无有也。”（《与朱元晦书》，《陆九渊集》卷二）现将《老子·知其雄章》有关“无极”的一段话引述如下：

知其雄，守其雌，为天下谿，为天下谿，常德不离，复归于婴儿；知其白，守其黑，为天下式，为天下式，常德不忒，复归于无极；知其荣，守其辱，为天下谷，为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器。……

这段话，是由三个排比句构成的，其含意完全一样，“无极”与“婴儿”、“朴”相应，含意亦当相同，“无极”就是“婴儿”，就是散而为器的“朴”，当周敦颐在《太极图说》中把“无极”作为世界本原时，“无极”也就是宇宙的胚胎（即“婴儿”）、尚未

成形的原始质料（即“朴”。《说文解字》：“朴，木素也。”）也就是尚不具备确定形态的物质混沌。

《老子》的哲学属性，目前尚有争论。因此，有人可能会提出责难：仅仅根据《老子》中“无极”与“婴儿”、“朴”并列来证明“无极”就是混沌状态物质，理由是不充足的。那末，我们再从后代学者对《太极图说》中“无极”这个概念的论述来作些考察。清初学者朱彝尊说：

原夫黄牙欲发，苍精未垠，一气融结，万象胚胎。冯冯翼翼，烟烟熅熅，睢睢盱盱，絪縕分分。既庞鸿之莫兆，何声臭之可闻。量则色夫清浊，质则合乎昭昏。……（《太极图赋》，《曝书亭集》卷一）

在朱彝尊看来，“无极”就是未有边界的苍精，融结一团的元气，天地万物的胚胎，它虽然状似飘渺，却有质有量。另一学者黄文成认为：“无极者，混沌自然，阴阳之根也。”（见《周子全书》卷十六）清人刘元龙也认为：“无极者，阴阳未判，动静未分，指混沌而言。”（见《周子全书》卷十五）总之，凡是不象朱熹那样把“无极”看作“太极”的修饰语，而把“无极”当作一种实体看待的，莫不认为，“无极”乃是阴阳未判、融结一团的混沌状态的物质。虽然他们之中有的人并不是唯物主义者，他们对周敦颐的态度也不一致，可是在“无极”是什么的问题上，观点却相同。这一事实再度表明，“无极”是尚无固定形状的物质混沌。

综上所述，周敦颐在“太极图说”中作为世界本原的“无极”既不是虚无也不是某种精神性的实体。“无极”是物质性的东西，只是与具体的事物不同，它不具确定的形态和性质。

三、宇宙的发生发展是物质的演化

上文我们已经指出，周敦颐当作世界本原的“无极”乃是一种混沌状态的物质性的东西，那么，它是怎样生成天地万物的呢？

周敦颐认为，宇宙的发展过程也就是“无极”通过自身的运动，从混沌状态，逐步过渡到气、形、质相分离的状态，由于气、形、质逐步从混沌状态分离出来，物质也越来越表现出明显的形状和性质，最后成为各具特殊的形状和性质的世界万物。因此这个过程，也就是物质的性状由微至显的过程。周敦颐认为，宇宙发展大体经过以下几个阶段：

（一）从“无极”到“太极”

周敦颐认为，宇宙发展的第一步，是“无极而生太极。”（据九江本）或“自无极而为太极。”（据洪迈）为了把这宇宙发展的第一步的含义弄得准确一些，我们先看看“太极”这个概念究竟指什么。前面在分析“无极”时已指出，“极”字有两义：1.时空界限。在这个意义上，“太极”显然指一种有了最初时空界限，即初具形状和生灭变化的东西；2.标准、规定性。在这个意义上，“太极”则指有了最初的质的规定性的东西。因此，“太极”决不是如朱熹所说是什么“理”或“诚”。周敦颐所说的“太极”，乃是从不具任何确定形状和性质的混沌状态物质“无极”中，最初发展出来的具有一定形体和性质的东西。这性质就是运动和静止：“太极……动极而静”，“静极复动，一动一静互为其根。”

因此，所谓“无极而生太极”、“自无极而为太极”，也就是物质从不具任何确定形状、动静不分的状态，向初具形体和动静分化状态的转化。

（二）从“太极”到阴阳

宇宙发展的下一个阶段，在周敦颐看来，是由已有动静分化的“太极”，继续分化为性质根本对立的阴阳二气。他说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”也就是说，在运动时，“太极”转化为阳气；在静止时，“太极”则转化为阴气。物质发展到阴阳阶段，不但具有动、静，而且另外还具有了刚、柔等对立性质。

周敦颐认为，天地就是在物质发展到阴阳阶段上形成的：“分阴分阳，两仪立焉。”

（三）从阴阳到五行

阴阳二气继续演化，便生成五行：“阳变阴合，而生水、火、木、金、土。”五行象阴阳一样，也是气的一种形态，因而周敦颐有时也称五行为“五气”。但五行和阴阳又有所不同，它处于物质发展的更高阶段上，因此具有比阴阳更为具体的形状和性质，即“五行之生也，各一其性。”五行各具什么性质呢？因此无须再加以说明了。

当物质发展到五行阶段，世界就出现了四季的变化：“五气顺布，四时行焉。”

（四）万物化生

在周敦颐所阐述的宇宙发生、发展的系统中，万物化生是最后的一个阶段。他说：“无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二气交感，化生万物。”“真”即性质、本质。“无极之真”，即混沌状态的物质中那些“具而未分”、“混为一团”的各种性质、规定。“二五”指阴阳、五行，“二五之精”指阴阳、五行中最精细的成分。上述周敦颐的这段话，总的意思是“无极”中那些混作一团不曾分化的规定和性质，以及阴阳、五行中那些最精细的成分，在宇宙发展的最后阶段上，通过二气交感，巧妙地配合在一起，从而形成了具有固定形状和性质、千差万别的各种事物。因此，世界万物不是由什么精神性实体产生出来的，而是由本身就具有各种规定、只是这些规定尚未分化、混为一团的混沌状物质——“无极”发展而来的。

这里有必要强调一下周敦颐对人类的看法。由于人具有“灵性”，即精神活动能力，因而常使一些在万物化生上尚能坚持唯物主义路线的哲学家在人的生成问题上困惑莫解，甚至陷入二元论或唯心论。如周敦颐同时代的唯物主义者王安石在这个问题上

有时便陷入二元论，例如他说：“众生以识、精水合此而成身。”（《答蔡天启书》，《临川文集》卷七十三）周敦颐没有在这个问题上摔跤，他坚持认为，人的化生同万物化生一样，也是由“无极之真，二五之精，妙合而凝”的，所不同的，只是人得到的是“无极之真，二五之精”中最好的部分，由此而生成的人的形体，自然也具有灵性，具有精神活动能力。因此他说：“惟人也，得其秀而最灵，形既生焉，神发知矣。”

在世界万物化生之后，万物靠自身繁衍，就可以生生不息了。

以上就是周敦颐在《太极图说》中阐述的宇宙发展的过程。它具有几个显著的特点：第一，周敦颐认为，宇宙的发展、自然界的改变，是物质的发展变化，是物质形态的改变。不具任何固定形状和性质的混沌物质“无极”，是万物的本原。宇宙发展过程乃是物质的形态和性质由微入显的过程。第二，周敦颐明确指出，具有精神活动能力的灵性乃物质的属性，是物质发展的最高成果人的机体的功能。周敦颐在宇宙发展问题上坚持了从物质出发说明世界的观点，因而他的宇宙发展理论应该说是唯物主义的。

四、从《太极图说》的遭遇看其哲学思想的唯物主义性质

看了上面的论述和结论，有人可能会提出疑问：既然周敦颐的《太极图说》所阐述的宇宙发展理论是唯物主义的，那么为什么它却受到后世唯心主义理学家的称颂呢？为什么统治者把它称作“有宋理学之宗祖”呢？

为了回答上述可能提出的疑问，不妨考察一下《太极图说》的历史遭遇到底如何。

事实上，《太极图说》绝不象一般人想象的那样，受到唯心主义理学家的称赞。在宋代，它从唯心主义理学家那里遭遇到的

主要是冷遇、攻击、篡改和歪曲。

（一）二程对《太极图说》的冷淡

程颢、程颐兄弟青年时曾从周敦颐游，是周敦颐的弟子，周敦颐手授《太极图说》于二程。如果说《太极图说》受到唯心主义者赞扬的话，那么，首先应受到二程的赞扬，但奇怪的是二程对其师手授的《太极图说》一直缄口不提。这一事实，南宋时已引起人们的注意。如：

“敬夫以书来曰：二先生所与门人讲论问答之言，见于书者详矣。其于《西铭》盖屡言之，至于此图（指《太极图》），则未尝一言及也。谓其必有微意。”（见《周子全书》卷二）从这段话的意向看来，这个“微意”至少含有不以为然的意思。朱熹则企图打个圆场，他说：

然所谓微意者，果何谓耶？熹窃谓以为此图立象尽意，剖根出微，周子盖不得而作也。观其手授之意，盖以为惟程子为能当之。至程子而不言，则疑其未有能受之者尔。（同上）照此说来似乎二程缄口不提《太极图说》，是怕提到《太极图说》被人误解。但此说是不能成立的，因为如果《太极图说》果真与二程观点一致，为什么二程自己的观点不怕误解，倒怕《太极图说》的思想就“未有能受之者”呢？

朱熹想弥合二程与周敦颐观点上的分歧是徒劳的，事实是二程反对周敦颐《太极图说》中的唯物主义观点，但由于师生关系，又不便公开表示，这才是二程“不言”《太极图说》的原因所在。

（二）陆氏兄弟对《太极图说》的公开反对

南宋时，理学中主观唯心主义心学的代表陆九渊、陆九韶对周敦颐《太极图说》就不象程氏兄弟那样客气了，他们公开反对《太极图说》的思想。陆九韶在致朱熹的信中说：

敬览所著《太极图说》（指朱熹著《太极图说章句》），左扶右掖，使不失正，用力多矣。然此图本说，自是非正，虽

曲为扶掖，恐终为病根，贻憾后学。（见《周子全书》卷三）他还认为：

《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所谓；不然，则是其学未成时所作；不然，则或是传他人之文。（同上）他已经看出《太极图说》的思想与《通书》是不一致的，而《太极图说》的思想在他看来则是“不正”的。

（三）朱熹对《太极图说》的利用

两宋唯心主义大家中，大概只有朱熹对周敦颐的《太极图说》大加“推崇”，只是这推崇是建立在篡改的基础上的。这种篡改上文已有说明。因此可以说，朱熹对《太极图说》的称颂其实是一种自我称颂，只是手法上高明一些罢了。

二程、陆氏兄弟、朱熹是两宋唯心主义哲学的主要代表，《太极图说》在他们那里遭受的冷淡、反对、篡改和歪曲，正是历史上一切唯物主义学说落在唯心主义者手中时，通常都会遇到的命运。

①此句应解作“太极本原于无极”，不应解作“太极等同于无极”。

周敦颐“无极”、“太极”学说辨析

张 立 文

对周敦颐哲学思想的评价，历来分歧较大，究其源，是对于“无极”、“太极”等范畴的不同理解。由于周敦颐未对“无极”、“太极”作明确界说，为讨论增加了困难，今试作辨析，就正于方家。

一、儒、释、道论“无极”与“太极”

在以往的论著中均以“无极”这个概念见于《老子》第二十四章：“复归于无极。”“太极”这个概念见于《周易·系辞上传》：“易有太极，是生两仪……。”周敦颐把这两个概念联系在一起，说明了儒、道的融合。此说虽有一定道理，但亦未必尽然。

其实，在周敦颐之前，儒、释、道均使用过“无极”、“太极”这些概念。《庄子·在宥》说：“入无穷之门，以游无极之野。”《逸周书·命训解》云：“正人莫如有极，道天莫如无极。”《列子·汤问篇》曰：“革曰：‘无则无极，有则有尽，朕何以知之？然无极之外复无无极，无尽之中复无无尽。’”《淮南子·泰族训》曰：“穷道德之渊深，达乎无上，至乎无下，运乎无极，翔乎无形。”《周易参同契》云：“从头流达足，究竟复上升，往来洞无极，怫怫被容中。”《肇论》卷下说：“然则物不异我，我不异物。物我玄会，归乎无极。”《大正藏》《超日明三昧经》曰：“尔时世尊，与无央数百千之众眷属围绕，而为说法，讲大乘业无极之慧。”又说：“行大智慧度于无极”。《广弘明集·九箴篇》云：“无上大道君治在五十

* 本文原载《求索》一九八五年第二期。

五重，无极大罗天中玉京之上。”《道藏·上方大洞真元妙经》云：“上方开花无极。”又《道藏·宝玄经》曰：“一号自然，二号无极。”《道藏·灵宝自然经诀》云：“太上玄一真人曰：太上无极大道，无上至真。”

从上可见：“无极”这个概念见于道家、道教和佛教诸家，断定周敦颐《太极图说》中的“无极”概念承自道家则不妥，而应该说是儒、释、道合一的概念。

随着历史的演变，“无极”的内涵也有变化。如果说在《庄子》、《列子》、《逸周书》中“无极”主要是指无可穷极，无边际或无限之意的话，那么，《肇论》、《三昧经》和《灵宝自然经诀》则具有本体论的意义。周敦颐以“无极”为最高本体，则与《肇论》、《三昧经》、《灵宝自然经诀》的思想更相近，是佛、道思想的融合。

关于“太极”这个概念，《庄子·大宗师》说：“神鬼神帝，生天生地，在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。……”《淮南子·览冥训》云：“手徼忽悦，不能览其光。然以掌握之中，引类于太极之上，而水火可立致者，阴阳同气相动也。”《春秋繁露·循天之道》说：“中者，天地之太极也。日月之所至而却也，长短之隆不得过中，天地之制也。”《易纬钩命诀·孝经钩命诀》提到“太易”、“太初”、“太始”、“太素”、“太极”等概念。《易纬乾坤凿度下》云：“天有太极，地有太壤”。《易纬乾凿度上》曰：“孔子曰：易始于太极，太极分而为二。”《辨正论》曰：“古学通人云：观古今之迹，上形太极混元之前。”《汉书·律历志》云：“太极元气，函三为一。”宗密《原人论》说：“即彼始自太易五重运转，乃至太极，太极生两仪。”《道藏·太极先天之图》的图文云：“太极之道，无古无今，无始无终也。……太极也者，天地之大本耶。天地分太极，万物分天地。”

过去通常以“太极”始见于《周易·系辞上传》，其实在与

其同时的《庄子》中也出现了；并且，儒、释、道各家对“太极”的解释不甚相同。《庄子》、《淮南子》论“太极”，还不具最高本体的含义，但董仲舒和《易纬》及《道藏·太极先天之图》似有最高本体的意思。佛教《辨正论》和宗密亦似有此意。

就“太极”概念的内涵来说，董仲舒和宗密为抽象的精神性概念。《辨正论》以为是一种混元未分的东西。《汉书·律历志》则以“太极”为“元气”，就是物质性的实体了，各家解释各异。

由此，无论是“无极”还是“太极”，在周敦颐之前，儒、释、道三家都按照自己的需要和理解，来运用这些概念。此两个概念既非某家所独有，亦非只反映某家思想，而说明周敦颐是融儒、释、道为一的。

二、“无极而太极”与“自无极而为太极”

《太极图说》首句究竟是“无极而太极”或“无极而生太极”或“自无极而为太极”，众说纷纭。其间论争的原委，毛奇龄《西河合集·太极图说遗议》说：

《图说》在程、邵诸儒，未尝言及，故世亦未见其文。至南渡后，朱子始刻其文于乾道间，而当时见者，皆不能信，多起而争之。然在所争者，亦只见无极而太极作五字句。

《太极图说》在北宋时，邵雍、二程都没有言及，也未见其文。南宋时，朱熹在乾道间刻其文，则应在朱熹作《太极图》、《太极图说》的《注后记》前后。淳熙十五年（公元1188年），朱熹在《记濂溪传》中说：

“戊申六月，在玉山邂逅洪景庐内翰借得所修《国史》，中有濂溪、程、张等传，尽载《太极图说》。盖濂溪于是始得立传，作史者于此为有功矣。然此说本语首句但云：‘无极而太极’，今传所载乃云：‘自无极而为太极’。不知其何所据，而增比‘自为’二字也。夫以本文之意，亲切浑全，

明白如此，而浅见之士犹或妄有讥议。若增此字，其为前贤之累，启后学之疑，盖以甚矣。谓当请而改之，而或者以为不可。昔苏子容特以为父辨谤之故，请删《国史》所记草头木脚，而神祖犹俯从之。况此乃百世道术渊源之所系耶？正当援此为例，则无不可改之理矣。”

朱熹从洪迈那里借得所修《国史·濂溪传》，得知首句“无极而太极”作“自无极而为太极”。但他认为这是修《国史》者妄增，而要求删去“自”、“为”二字。虽然他举出苏子容请改《国史》的先例，但他仍感力有不及。毛奇龄在《太极图说遗议》中谈过此事：“时景庐为史官，遂借其所藏史本，请去‘自’、‘为’二字不可得，乃指为史官所增，拟请改去。夫史官无改人成文者，况……容斋博核伉直，定无讹错与益损二弊。即或非其手笔，系前人史官，然亦何苦为此。乃后人以为朱子删去‘自’、‘为’二字，则又不可定。若史文则终宋之世，未尝请改，只存其说于语录中。……而宋后为史者，始据朱子本得改去焉。”朱熹在校定《太极图》与《说》时，是以长沙建安本为底本，参照春陵本、零陵本、九江本及临汀杨方本，而改为“无极而太极”的；《国史·濂溪传》作“自无极而为太极”，尽管朱熹请改为“无极而太极”，洪迈伉直，坚决不改。因此，终宋之世，两说并存。宋以后随着朱熹地位的被抬高，而改为“无极而太极”。由此可知，《国史·濂溪传》作“自无极而为太极”，较符合周敦颐的原意。或许就是《太极图说》的原本。

除此而外，还有的版本首句作“无极而生太极”。《周子全书》卷十一载：“临汀杨方，得九江故家传本，校此本不同者，十有九处，然亦至有得失，其两条此本之误，当从九江本。……其三条九江本误，而当以此本为正。如《太极说》云：无极而太极（而下误多一生字）。”“九江故家传本”，当是周敦颐后代家藏原本。祁宽在《通书后跋》中曾说：“《通书》即其所著也，始出于程门

侯师圣，传之荆门高元举、朱子发。宽初得于高，后得于朱，又后得和靖尹先生所藏，亦云得之程氏，今之传者是也。逮卜居九江，得旧本于其家，比前所见，无《太极图》。或云，图乃手授二程，故程本附之卷末也。”《周子全书》卷十一朱震《汉上易传·进周易表》中说“〔穆〕修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。”那么，祁宽从二条渠道得到了二程所传的周敦颐手授本，一是程门侯师圣、高元举、朱震所传本；二是程门高弟尹焞所藏本，又得九江家传本。祁宽比较程传本与家藏本，只发现九江家藏本“无《太极图》”。据其推测，《图》乃授于二程，故家藏本缺《图》。因此，程传本和家藏本，首句恐均为“无极而生太极”。其意恰与《国史·濂溪传》的“自无极而为太极”相通。

那么，朱熹何以改“无极而生太极”或“自无极而为太极”为“无极而太极”呢？其据一，恐承自朱震的《汉上易·卦图上·周子太极图》。图文曰：“右《太极图》，周敦颐茂叔传二程先生。茂叔曰：无极而太极，太极动而生阳……”（《通志堂经解》本）其据二：如《太极图》之上之第二圈为《坎离图》，即“阴静”和“阳动”，那么，《坎离图》上只有一个圆圈。倘若原文首句为“无极而生太极”或“自无极而为太极”，《坎离图》上应有两个圆圈才合宜。一以表示“无极”，一以表示“太极”。可能朱熹考虑到其上只有一个圆圈，难以表示“无极生太极”的关系。故改为“无极而太极”。以“无极”说明“太极”的无形，即“无形而但有理”（《答陆子美》、《朱文公文集》卷三十六）

综上所述，“自无极而为太极”或“无极而生太极”是周敦颐《太极图说》的原意，应据此改正。但“无极而太极”并非朱熹独撰或妄改，而有所本；同时，《坎离图》上只有一个圆圈，也暴露了周敦颐《太极图》与《图说》的矛盾和不严密。

三、“自无极而为太极”的规定

从以上考释可得知，“无极”是周敦颐哲学思辨结构的最高范畴与其体系的出发点和归宿点。“太极”是“无极”所派生的混沌未分的東西。但周敦颐著作言简意赅，对“无极”无直接论述，后人又均依其自己观点和理解加以解释，很难说是周敦颐的本意。如果说朱熹还能猜测、推敲而注解周敦颐原文的话，那么，清代的刘元龙、黄文成等则依己意而释了。究竟“无极”、“太极”作何释，兹作如下探索。

首先，“自无极而为太极”的句式，是自“无”而为“有”的意思。“无极”既有无可穷极之意，特别是魏晋以后，往往借“无极”这个范畴翻译佛经。如支谦译《大明度无极经》六卷，康僧会译《广渡无极经》八卷，只多密译《大智度无极经》四卷。“度无极”便有到达彼岸涅槃境界的意思。《肇论》云：“涅槃，音正也。……秦言无为，亦名灭度。无为者，取于虚无寂寞。”（《大正藏》卷四十五）关于“太极”，《晋书》记纪瞻和顾荣论“太极”时说：“老氏先天之言，此盖虚诞之说，非易者之意也。亦谓吾子神通体解，所不应疑。意者直谓太极极尽之称，言其理极无复外形，外形即极而生两仪。”（《晋书》卷六十八）《老子》曾云：“有物混成，先天地生”，顾荣认为先天地者便是“易之太极”，而不同意王弼的“太极天地”之解。纪瞻认为“易有太极”和《老子》先天之言，意思不同。那么，他认为“其理极无复外形”，似指“无极”之意，“外形既极而生两仪”，似指有外形的“太极生两仪。”因此，当时人往往以“太极生两仪”与《老子》的“一生二”相比拟，这是颇有道理的。《周易集解》引虞翻曰：“太极，太一也，分为天地，故生两仪也。”所谓“太一”，《周易正义》解释说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初，太一也。”则“太一”、“太极”、“一”为“有”，或自“无”到“有”，或

自“无”生“有”。

第二，《周易·系辞上传》的“易有太极”，汉以来曾将其理解为“太极”之前还存在有“易”这个观念性范畴，此与周敦颐以“太极”之前还存有“无极”这个范畴相通。《易纬乾坤凿度·上》曰：“太易变教民不倦，太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。”如果“太初”、“太始”、“太素”等范畴相当于“太极”，则“太易”便在“太极”之先而存在。于是《易纬乾坤凿度·上》又云：“太易始著，太极成，太极成，乾坤行。”这便是“太易”生“太极”或自“太易”而为“太极”的意思。倘以“太易”相类为“无极”而为“无”，则“太极”为有，正与《易纬乾坤凿度》苍颉注相符。注曰：“太易无也，太极有也。太易从无入有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”这“从无入有”，便是从“太易”入“太极”，即与从“无极”入“太极”相通。在这里，“太易”为“无”，包含二方面的意思：一是“理”，是一个抽象的观念性的概念。但“理”非“虚”，非“空”而为实“有”是“理”；二是“未形”即《易纬乾坤凿度·上》所说的“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”之意。“圣人知太易有理未形”的思想，或许是朱熹“若果无形而自有理，则无极即是无形，太极即是有理明矣”（《朱文公文集》卷三十六）思想的来源。当然，《易纬》：“太易从无入有”，而非朱熹“无极而太极”即“无形而有理”之意，而是“无形生有形”，“无生有”。《易纬乾坤凿度·上》说：“夫有形生于无形”或“有形始于弗形”之意，是派生与被派生的关系。因而无形的“太易”生有形的“太极”，即与“无极”生“太极”相似。

第三，如果“太极生两仪”，比喻为老子的“一生二”，“太极”则为“一”，那么，“道生一”，便犹“无极”而生太极。这种“无生有”，“自无而为有”的生成论，是老、庄、王弼的重要论题。在老子看来，“有、无”与“难易”、“长短”、“高下”一

样，既相对立，而又“相生”、“相成”互相联系。由此而提出“有生于无”、“当其无有车之用”的命题。庄子继承了老子“有生于无”的思想，王弼在《老子道德经注》中又发挥了老、庄“无能生有”的思想。老、庄、王弼所说的“道生一”、“道生有”，“从无之有”，“有生于无”，“有始于无而后生”的思想。倘若“无”即“无极”，“太极”即“一”，即“有”，则与周敦颐“无极而生太极”“自无极而为太极”的思想相合。周敦颐不仅好《易》而作《太极图易说》，《易通》及《姤说》、《同人说》等，而且好道，他无疑融道家思想于其《太极图说》之中，而提出“自无极而为太极”，即“从无之有”的命题。

第四，周敦颐的《太极图》承自《道藏·上方大洞真无妙经图》中的《太极先天之图》和陈抟的《无极图》，道教的图式是讲修炼的方术，也讲宇宙生成的理论。道教所讲的宇宙生成和万物化生的理论，除直接取自其教主老子的《道德经》外，也取自庄子的《南华经》，特别是汉代《易纬》中的理论。《道藏太极先天之图》的图文曰：

粤有太易之神，太始之气，太初之精，太素之形，太极之道，无古无今，无始无终也。‘故易有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦，八卦定凶吉，吉凶生大业。’言万物皆有太极、两仪、四象之象。四象、八卦具而未动，谓之太极。太极也者，天地之大本耶。天地分太极，万物分天地，人资天地真元一气之中以生长养。观乎人，则天地之体见矣。是故师言：“气极则变，既变则通，通犹道耶。况‘反者道之动’。盖‘有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。’母者，道耶。

这段图文与《太极图说》相比较，有以下几点值得注意：一、首句沿自《易纬》：“形象未分谓之太易，元气始萌谓之太初，气形之端谓之太始，形变有质谓之太素，质形已具谓之太极。”（《易

纬钩命诀·孝经钩命诀》)《易纬》讲“四太”(太易、太初、太始、太素)“五运”(太易、太初、太始、太素、太极),形象未分的“太易”被《道藏·太极先天之图》改为“太易之神”,元气始萌的“太初”改为“太初之精”,气形之端的“太始”则作“太始之气”,形变有质的“太素”则作“太素之形”。此“神”、“气”、“精”、“形”便又转化为周敦颐《太极图说》的“形既生矣神发知矣”,“二气交感”、“二五之精”等句;二、《太极先天之图》图文二句自“故易有太极”至“吉凶生大业”,照抄《周易·系辞上传》第十一章。《太极图说》“与天地合其德,日月合其明,四时合其序,鬼神合其吉凶”则抄自《周易·乾文言传》。两者落脚点都讲吉凶问题;三、《周易·系辞传》云:“一阴一阳之谓道”,“易穷则变,变则通,通则久”脱化为《太极先天之图》的“气极则变,即变则通,通犹道耶,况反者道之动。”由《太极先天之图》又演化为《太极图说》的“太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动,一动一静,互为其根。”“是生两仪”,便演化为“分阴分阳,两仪立焉。”两者思想相似;四、《周易·系辞传》:“天地絪縕,万物化醇,男女构精,万物化生”和“乾道成男,坤道成女”的万物化生论,便脱化为《太极先天之图》的“太极也者,天地之太本耶。天地分太极,万物分天地,人传天地真元一气之中以生长养。”是说“太极”分为天地,天地分为万物,人依赖“天地真元一气”而“生长养”,构成了《道藏·太先天之图》的万物化生论,周敦颐沿袭《系辞》和《道藏》,而构成了《太极图说》的万物化生论。他说:“无极之真,二五之精,妙合而凝。乾道成男,坤道成女。二气交感,化生万物。”“无极”在道家老、庄和教道的《道藏》中相当“无”或“虚无”,周敦颐即以“无极”为“无”。“无极”在“太极”之先,便构成了“无极而生太极”或“自无极而为太极”的思维形式。

总之,“自无极而为太极”或“无极而生太极”是一个“自

无而为有”或“无能生有”的命题，这种“从无生有”的宇宙生成论，实质上是把“无”这个概念看成脱离客观物质的概念。周敦颐的手法，是把人的认识阶段中的观念，意识无限夸大和绝对化，特别是把空间与运动着的物质相脱离，把空间看成离开物质运动的独立存在，空间便成为与物质相割裂的绝对虚空。绝对虚空成为高高凌驾于事物“气”之上的精神实体，反过来，周敦颐又把它说成是“气”，作为“有”（事物）的创造者，这便是其哲学思辨的秘密。因此，“自无极而为太极”是客观唯心主义的宇宙生成论。

周敦颐《太极图说》新考

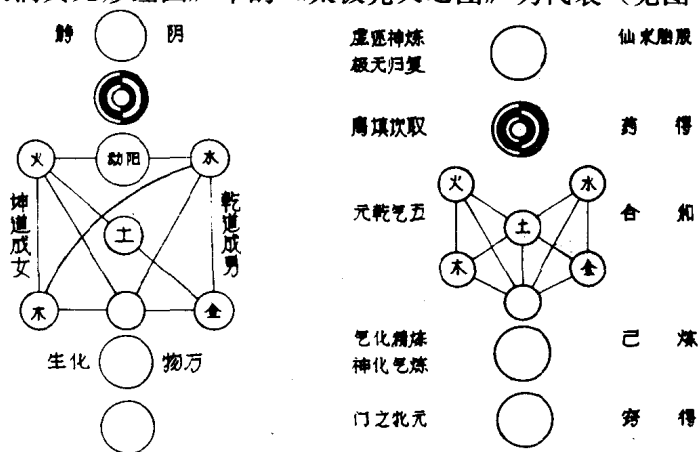
束 景 南

周敦颐的《太极图说》（按：当为《太极图易说》，此暂用旧书名）是一部划时代的理学著作，可以说有了这部书，理学家才真正有了自己的理本体论。但这部书至今还是一个迷，而且正因是个迷，所以作为理学宗师的周敦颐不幸成了理学家中最被人误解的人物。南宋以来，他被吹捧为“粹然孔孟渊源”、“真得千圣以来不传之秘”的道统圣人；明以后直到今天，他又被异口同声地说成是鼓吹道家道教“无生有”思想的理学家。他的《太极图说》被认为是宣扬“无生有”的宇宙观和本体论，所谓“无极而太极”就是“自无生有”，朱熹对这关键一句进行过“作伪”和“窜改”，这已经成了当今学术界不容置疑的定案。一些流行的有影响的专著，如侯外庐同志主编的《宋明理学史》、卿希泰同志的《中国道教思想史纲》以及其他关于朱熹、陆九渊等等著作，无不持此观点，专文方面更可以王茂同志的《周子学考辨》为代表^①。但这里有一个问题：“无生有”的本体论同“理学开山”的称号是不相容的，如果周敦颐鼓吹道家“无生有”的本体论，那么他就应该归于道家或道教，而不当称为“理学开山”；如果承认周敦颐是一个理学家，那么认为他从本体论上接受了道家 and 道教的“无生有”思想的说法就需要重新审查。为此，本文试图对周敦颐的《太极图说》作出新考，以揭开太极图之谜，还周敦颐理学思想的本来面目。

* 本文原载《中国社会科学》一九八八年第二期。

一、道教逆施成丹的“无极图”与顺行造化的“太极图”是一图二用，从这里可找，到周敦颐“无极而太极”思想的源头。

揭开周敦颐《太极图说》之谜的关键在于探明隋唐以来道教“太极图”本身的真相，并进而弄清周敦颐《太极图说》同道图之间的渊源关系。前人在这方面的研究虽力探其源却未得其实。实际上，道教关于无极太极的道图有逆则成丹的无极图和顺行造化的太极图两类图式。顺行造化的图式可以《道藏》第一百九十六册《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天之图》为代表（见图



图一 《道藏》所载《太极先天之图》 图二 黄宗炎所见陈抟《无极图》

一），据说“在隋唐之间，有道士作《真元品》者，先窃其图入品中，为《太极先天之图》。该图最上圈为“阴静”，这是道教的宇宙生化图式。逆则成丹的图式可以黄宗炎所见的《无极图》为代表（见图二），他在《太极图说辨》中详叙这张道图说：

其图自下而上，以明逆则成丹之法。……其最下圈为玄

牝之门。玄牝即谷神。牝者，窍也，谷者，虚也，指人身命门两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖气。……提其祖气上升为稍上一圈，名为炼精化气，炼气化神。……中层之左木火、右金水、中土相联络之一圈，名为五气朝元。……又其上之中分白黑而相间杂之一圈，名为取坎填离。……又使复还于无始而为最上之一圈，名为炼神还虚，复归无极。……盖始于得窍，次于炼己，次于和合，次于得药，终于脱胎求仙。真长生之秘诀也。

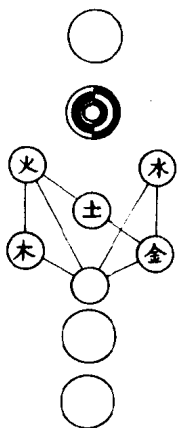
此图最上圈为“炼神还虚，复归无极”，这是道教的内丹修炼图式。

关键在于：这两个道图究竟有什么关系？向来人们都以为这是两个不同的太极图，而对两图的关系一直不得其解。邱汉生同志在《理学开山周敦颐》^②中说：“细审黄氏说明的这个图，与《道藏》的《上方大洞真元妙经图》中的《太极先天之图》并不完全一致。原因何在，应进一步研究。可能是《道藏》的《太极先天之图》，经过流传有了改动。黄宗炎所见是改动之后的图，也未可知。”其实只要结合宋代道教思想的发展来分析，就可以发现，这两类图式是对同一张道图的正反顺逆的两种描述和解说：《道藏》所载《太极先天之图》是正、顺的描述解说，应称为太极图；黄宗炎所见到图是逆、反的描述解说，应称为无极图。道教长生成仙的内丹修炼之说，是以人身比附宇宙，以人体为一小天地（小宇宙），又以内丹修行比附外丹烧炼，以人体为鼎炉，体内精气为药物，神为运用的火候，修炼精气神结成内丹，脱胎成仙。这种内丹修炼过程，恰同道教的宇宙生化过程顺序相反，也就是说，凡人脱胎成仙要反宇宙生化的过程而行之。第一个从理论上把道教这一思想表述得最清晰的，恰是和周敦颐同时代的张伯端。他的《悟真篇》“专明金丹之要，与魏伯阳《参同契》，道家并推为正宗。”（《四库提要》）在张伯端看来，老子说的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，就是万物化生的普遍法则，

是顺行造化之常道，故《悟真篇》说：“道自虚无生一炁（气），便从一炁产阴阳，阴阳再合生三体，三体重生万物昌”。另一方面他又认为，修炼精气神结丹成仙必须逆此万物化生的常道而行，即要“归三为二，归二为一，归一于虚无。”（刘一明《悟真直指》）这就叫作“颠倒陶鎔，逆施造化”。张伯端在《读周易参同契》诗中进一步明确说：“大丹妙用法乾坤，乾坤运兮五行分；五行顺兮常道有生有死，五行逆兮丹体常灵常存”（《悟真篇》下）。薛道光对这首诗的注释说：“阳主生，阴主死，一生一死，一去一来，此常道顺理之自然者也；圣人则之，反此阴阳，逆施造化，立乾坤为鼎器，盗先天一炁为丹，以丹炼形，入于无形，与道冥一，道固无极，仙岂有终。”这就是说，只有颠倒陶鎔，逆施造化，反万物生化之常道，才能炼成内丹，返本无无，身与道契，长生久存。顺行造化与逆施成丹是一个方向正负相反的过程，道教的本体论与修炼法在这里实现了对立统一。所谓太极图或无极图，就是以象明义，用图式把顺行造化与逆施成丹的过程分别描述出来：同一张图，当着描述道生万物、无中生有时，便是《道藏》中的《太极先天之图》；当着描述逆施成丹、返本还无时，便是黄宗炎所见的《无极图》。顺行造化的思想是依据老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”和《易大传》的“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦……”；逆施成丹的思想是依据老子的“谷神不死，是谓玄牝”，“玄牝之门，是谓天地根”，“夫物芸芸，各复归其根”，“复归于无极”。一图二义，二图本一，这就是道图的奥秘。凡是用此图描述逆施成丹过程的，称《无极图》；凡是用此图描述万物生化过程的，称《太极图》。称无极图，如朱彝尊在《太极图授受考》中提到：“陈抟居华山，曾以《无极图》刊诸石，为圜者四，位五行其中，自下而上。初一曰玄牝之门；次二曰炼精化气，炼气化神；次三五行定位，曰五气朝元；次四阴阳配合，曰取坎填离；最上曰炼神还虚，复归无极，故谓之《无

极图》。乃方士修炼之术尔。”（《曝书亭集》卷五十八）黄宗炎也说：“考河上公本图，名《无极图》。魏伯阳得之以著《参同契》，钟离权得之授吕洞宾。后与陈图南同隐华山，而以授陈，陈刻之华山石壁。”（《太极图说辨》）可见，描述炼丹的图，道家本称无极图而不称太极图。称太极图的是描述宇宙生化的图，如《道藏》所载即称《太极先天之图》。后人因对道图的这种二重意义已经不明，所以把太极图同无极图混为一谈，以至黄宗炎误以为此图只是讲“方士修炼之术”，周敦颐“得此图而颠倒此序，更易其名，附于大《易》”。殊不知道家本来早就有顺行造化的《太极图》，无须等到周敦颐出来“颠倒此序，更易其名”。毛奇龄则断然以为《道藏》中的《太极图》就是周敦颐解说的《太极图》，却不知道家还有《无极图》也同周敦颐有关。

由此，道图演化形成的两类图式之谜便可大白于世。同一张图既可以从上到下描述解说，又可以从下到上描述解说，单这一事实就表明：图旁各圈的注说文字应该是解图人在进行具体解说时添上去的，原本的图应该是一张没有注说文字的道图（见图三），可以称为“无极太极图”。



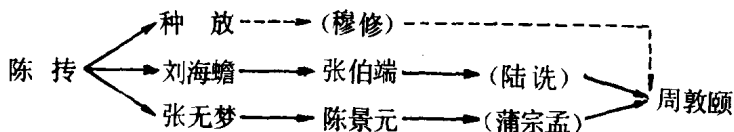
道教“无极太极图”的最上一圈，从逆施成丹，由下至上的修炼过程看，是“无极”（老子：“复归于无极”）；从顺行造化，由上至下的生化过程看，是“太极”（《系辞》：“易有太极”）。因此，最上一圈既是无极又是太极。周敦颐《太极图说》所谓“无极而太极”的说法即源于此。自朱熹以来，所有的解说者都没有看穿这一奥秘，而这一事实正是我们揭开周敦颐《太极图说》之谜的出发点。

显然，周敦颐“无极而太极”的思想应该同张伯端有直接的关系。迄今为止，人们在探

图三 无极太极图

讨论周敦颐所得太极图的传授来源时，都毫不怀疑地根据朱熹《汉上易传》“穆修以太极图传周敦颐”，相信周敦颐的太极图得自穆修。但朱熹的说法实不可信。据苏舜钦的《哀穆先生文》：“穆修卒于明道元年，时周敦颐方十五岁，又远在道州，穆修怎么能把图传给他？因此必须考虑另外的传授环节。周敦颐曾两次娶妻，先娶陆洗之女，后娶蒲宗孟之妹。潘兴嗣《濂溪先生墓志铭》说：‘娶陆氏，职方郎中参之女；再娶蒲氏，太常丞师道之女。’”袁正《周敦颐年谱》也称周敦颐二十岁“娶陆氏，职方郎中参之女”。又称他四十三岁时，“左丞蒲公宗孟，阆中人，太常丞蒲颐道之子也。从蜀江道于合，初见先生，相与款语，连三日夜，退而叹曰：‘世有斯人欤？’乃议以其妹归之，是为先生继室”。陆参即陆洗（参、洗同音），他和蒲宗孟都是好道之辈，与著名道教学者紫阳张伯端、碧虚子陈景元关系至密。朱熹《语类》卷九十四有一则董铢所录的重要材料说：“……因问：‘周子之学，是自得于心，还是有所传授否？’曰：‘也须有所传授。渠是陆洗婿。温公《涑水记闻》载陆洗事，是个笃实长厚底人。’”朱熹向来认为周敦颐的《太极图》是自得于心，而讳言他同陈抟等道徒之间有渊源关系，独在这里承认他“也须有所传授”，而且正是在讲到周子之学的传授渊源时提到陆洗，这决非偶然。董铢所录在庆元二年以后，正是朱熹埋头研读丹经之祖《参同契》，托蔡元定入蜀寻得阴阳合抱《太极图》，并作《参同契考异》之时，这表明晚年的朱熹对周敦颐《太极图》同陆洗的关系已有所知，但又吞吞吐吐没有讲明。按陆洗镇桂林时曾把因罪谪于岭南的张伯端引入幕下掌管机要。陆洗之孙陆彦孚在《悟真篇记》中说：张伯端“少业进士，坐累谪岭南兵籍。治平中，先大父龙图公洗帅桂林，引置帐下，典机要。公移他镇，皆以自随，最后公薨于成都，平叔（张伯端）转秦陇。”张伯端《悟真篇序》也说：“至熙宁己酉岁，因随龙图陆公入成都。以夙志不回，初诚愈恪，遂感真人授金丹药物火候

之诀，其言甚简，其要不繁，可谓指流知源，语一悟百，雾开日莹，尘尽鉴明，考之仙经，若合符契。”这个授给他金丹药物火候之诀的“真人”，据薛道光《悟真篇注》和薛式《悟真篇记》说，就是刘海蟾。彭鹤林《道德真经集注》引《高道传》说：“鸿蒙子张无梦，字灵隐，好清虚，穷《老》、《易》。入华山，与刘海蟾、种放结方外友，事希夷先生，无梦多得微旨”。可见刘海蟾和种放、张无梦都是陈抟弟子。张伯端从他那里受得的金丹药物火候之诀，就应包括陈抟所传的《无极图》和《太极图》，所以他不久便写成《悟真篇》，大阐逆施成丹与顺行造化的思想。这部《悟真篇》后来还通过张履传给了陆洗之子陆师闵。周敦颐在庆历六年到至和元年曾任郴县令和桂阳令，这时张伯端也遣戍在岭南，两人有可能在那时已相识。以后张伯端一直随陆洗由桂林到成都，他在成都遇真人授丹诀，陆肯定是知道的，好道的陆洗也自然会把张伯端得到的图及其思想告诉周敦颐。所以朱熹在谈到周敦颐的太极图传授时，提及陆洗并非无因。至于碧虚子陈景元，他是鸿蒙张无梦的高足，希夷陈抟的再传名弟子。蒙文通先生认为“求抟之学，碧虚尚视〔周敦颐、邵雍、刘牧〕三家，为更得其真邪。”（《陈景元老子庄子注校记》）陈抟的图是可以通过张无梦传给他的。陈景元与蒲宗孟、周敦颐赋诗唱酬很多，他也曾隐居庐山，与周敦颐同在一地。蒲宗孟特崇周敦颐之学，以至亲为周敦颐作碣铭。周敦颐或是自己或是通过蒲宗孟而从陈景元处得图也是完全有可能的。这样，在陈抟与周敦颐之间便找到了一个更直接的传授环节，兹列图如下：



比较起来，其中张伯端的思想更与周敦颐思想接近。从道教逆施成丹、顺行造化思想的发展上考察，《参同契》专言内丹修炼，还没有把炼气结丹和万物化生看成是顺逆关系的说法。到隋唐时，已有人把炼丹修行图式同时看成宇宙生化图式，如陈子昂著名的《感遇》诗说：“太极生天地，三元更废兴，至精谅斯在，三五谁能征？”三五至精图的本义是把五行加以锻炼，交会归于一元，而成金丹大药。陈子昂在诗中把“三五至精”同“太极生天地”连到了一起。到了宋初的陈抟，既传《无极图》，又传《太极图》，一图两用，表明逆施成丹与顺行造化的思想已经形成，陈抟二传至张伯端，他在《悟真篇》中对此做了理论上的阐述和总结。陈抟之学传到张伯端和周敦颐，一个被奉为紫阳派祖师，列为五祖之首，尊为紫阳真人，一个被奉为理学开山，一代道统圣人，可谓二水分流、双峰对峙了。

二、周敦颐的《太极图说》是借道图论述生生不已的“变易”思想，是一部论易理之书；他也仿道图作了正反顺逆的解说，因此他的图也可正反顺逆看。

现在可以揭开周敦颐的《太极图说》之谜了。关于周敦颐所著书，潘兴嗣在《墓志铭》中说他“作太极图易说通书十篇”，这里难于标点断句，向来多据朱熹之说以为是作《太极图》、《易说》、《易通》三书。然而《易说》从来不见传世，而说周敦颐自己作《太极图》也不通。邱汉生同志在《理学开山周敦颐》一文中重新断句，认为周敦颐没有作过《易说》，而只是作《太极图·易说》和《易通》，可谓卓识。但他认为《太极图·易说》是“以《易》说图”，却与全文不符。实际上，《太极图易说》的“易”

不是指《易》书，而是指“变易”，指“生生之谓易”的易，《太极图易说》是论述太极图中的“变易”思想的著作。周敦颐借太极图说“变易”，他在方法上也仿道图采用了逆顺正反的解说之法，所以他的图也可以上下顺逆地看。下面先试将图说中的顺逆正反描述标识如下：

〔总起〕无极而太极。

〔顺〕太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、金、木、土。五气顺布，四时行焉。〔逆〕五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极本无极也。

〔顺〕五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。〔逆〕圣人定之以中正仁义而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。

〔总结〕故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉易也，斯其至矣！

显然，周敦颐的《太极图易说》是借图式描述了正反顺逆的两种变易过程：一是太极→阴阳→五行→万物（人）的宇宙生化过程，一是万物（人）→五行→阴阳→无极的万物复归过程。前者是“原始”，后者是“反终”。这两种过程共同构成了宇宙间生生不已的运动变化，所以周敦颐最后总结说：“大哉易也，斯其至矣！”道教把本体论与修炼法统一起来，周敦颐则把本体论与修养法统一起来。道教通过炼丹复归于“无极”（虚无），与道合一，周敦颐则通过主静复归于“无极”（理、道），与天地合德。一个是

修炼内丹，一个修养仁义；一个是“无念以为常”（《参同契》），一个是主静而抱一；一个是要做脱胎成仙的“真人”，一个是要做明通公溥的“圣人”；一个要复归虚无之“无极”，一个要复归天理之“无极”。在这里，周敦颐受道家思想的影响和同道家思想不同的，全都反映在对图的解说上了。

有意思的是，道教是把一图分成“无极图”和“太极图”，分别进行顺逆相反的描述，而周敦颐却是在一图上交叉进行顺逆的解说。这里需要把他的图说同《道藏》中《太极先天之图》的图说作一番比较：

粤有太易之神，太始之气，太初之精，太素之形，太极之道，无古无今，无始无终也。故“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”言万物皆有太极、两仪、四象之象。四象、八卦具而未动，谓之太极。太极也者，天地之大本耶？天地分太极，万物分天地，人资天地真元一气之中，以生成长养。观乎人，则天地之体见矣。是故师言：气极则变，既变则通，通犹道耶？况“反者道之动”，盖“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。”母者，道耶？至矣哉，道之大也，无以尚之。夫道者，有清有浊，有动有静。但凡其人行道也欤，则生神矣。夫或躬废大方，则居于其亡，信哉！

向来人们认为周敦颐的图说就是“着意模仿”这篇图文，其实两篇文章在结构形式和思想内容上都不同。《太极先天之图说》是道家思想，《太极图易说》是儒家思想（当然受道家影响）。《太极先天之图说》只有“顺”说而无“逆”说，所以是“太极图”而不是“无极图”，图中何以不提“无极”这个历来使人困惑不解的疑问，可以迎刃而解。而周敦颐的《太极图易说》却是既有“顺”说又有“逆”说，是“太极图”与“无极图”的合一：在同一张图上，从逆的万物→五行→阴阳→无极的复归过程看，最上一圈

是“无极”；从顺的太极→阴阳→五行→万物的生化过程看，最上一圈又是“太极”。同一圈既是“无极”又是“太极”，所以周敦颐劈头总提一句：“无极而太极”，高度概括了宇宙顺逆终始变易的全过程。无极即太极，太极即无极，只是因顺逆两种不同方向的描述才用了两个名称；不是无极生太极（按：实际连道教也没有这种说法），更不是无生有。“无极而太极”究竟作何解，这个近千年来纷争不已的哲学大公案，从上面对图的顺逆描述解说上已可完全得到解答。其实，此解答在《太极图易说》和《通书》中也是清楚的，只要把两书中下面四条相互比较就可以说明问题：

水阴，根阳；火阳，根阴；五行，阴阳；阴阳，太极。四时运行，万物终始，混兮辟兮，其无穷兮。（《通书》）

五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极本无极也。（《太极图易说》）

无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷矣。（《太极图易说》）

二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。（《通书》）

先看第一、二条，分载于二书，都是逆推，但第一条却只推到“太极”就为止了，如果“太极”之上还有“无极”，为什么不推到“无极”呢？这显然因为“太极”本来就是“无极”，无须再往上推了。而第二条则明言之：“太极本无极也”。如果认为“太极”之上还有“无极”，我们就只有认为《通书》与《太极图易说》相矛盾了。再看第三、四条，一是顺说，一是逆推，第三条只说“无极之真，二五之精”，不提“太极”，如果是“无极”生“太极”，为什么这里漏掉了“太极”这一中间环节呢？同样，第四条也只说“五殊二实，二本则一”，“一”就是“无极”，如果是“无极”

生“太极”，为什么这里也漏掉了“太极”这一中间环节呢？这只能证明“无极”本来就是“太极”，不存在漏掉“太极”的问题。由此看来，今人众口一声地断定周敦颐的“无极而太极”就是无极生太极、无中生有，错误在于只孤立地读《太极图易说》而没有把《太极图易说》同《通书》联系起来作为一个思想整体进行研究。

那么，“无极”、“太极”究竟是什么含义呢？答曰：是天理。且不说《通书》对这一点有论述，就是在《太极图易说》中也说得很明白。《易·说卦》云：“穷理尽性以至于命。昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”《太极图易说》最后总结全文也说：“故曰：‘立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。’”可见，“无极”、“太极”就是指性命之理，指天地人三才之道的理。《太极图易说》最后一段恰恰是画龙点睛的总结之笔，也是理解全文的关键。凡断定“无极”就是“无”和认为周敦颐主张“无生有”的人，总感到《太极图易说》上下文不那么连贯，觉全文有拼凑之嫌，而对最后一段尤表示不能完全理解，有的说最后一段“真实的命意十分模糊”，有的则认为是“抄袭了僧人澄观为《华严疏序》所作的注释”。其实，如果把周敦颐的“无极”、“太极”照实理解为宇宙生生不已之理（即易理），全文便活了。结论只能是：“无极而太极”不是无有；《太极图易说》是一部论“易理”的理学著作，不是论“无生有”的道家之书。

三、“自无极而为太极”之谜：《太极图易说》首句的真正作伪者是洪迈，而不是朱熹。

现在可以来进一步揭开“自无极而为太极”之谜了。几乎在

今人所有的理学专著专文中都根据“自无极而为太极”立说，在侯外庐同志主编的《宋明理学史》中，更直接地把《太极图易说》的第一句改成了“自无极而为太极”。朱熹窜改《太极图易说》，将第一句改成“无极而太极”，似已成为今人的定案。然而，这恰好把事实搞颠倒了。

从版本上考察，宋代各种版本的《太极图易说》首句有三种：

1. 作“无极而太极”。朱熹用来校定《太极通书》的各种本子，如程门侯师圣本、尹焞本、舂陵本、零陵本、延平本、婺源本、时紫芝本等，都作“无极而太极”，这是多数本。

2. 作“无极太极”。《黄氏日抄》卷三十三云：“《伊川至论》者，绍兴六年四月建阳施孙硕所序，而麻沙镇刻本也。……第七卷载周子《通书》，缀以太极图，图与《通书》合而为一，足证晦翁之说，而解陆氏之疑。……太极图初圈象‘无极而太极’者，其下注‘阴静’字；第二圈象阴阳交互者，其下注‘阳动’字。太极说之起处，亦缺四字。”据此，《太极图易说》首句似应作“无极太极”四字。

3. 作“无极而生太极”。只有杨方所得九江故家传本首句作“无极而生太极”。淳熙五年朱熹曾以此九江故家传本同延平本相校，写了一篇详细的校记附在延平本后，以便“学者得以考焉”（《周子全书》卷十一）。但杨方所得并非原本，从其中的误字来看应是一个传写本，其出现的时间当在绍兴十四年之后。真正见到九江旧本的是祁宽，那是只有《通书》而没有《太极图易说》的本子。今有人说杨方所得传本“最具权威”，是把祁宽所见九江旧本同杨方所得九江传本误混为一了。朱震在绍兴四年所进《太极图易说》首句是“无极而太极”，朱熹根据多数本子而定首句为“无极而太极”，又加校记说明，这至少在校勘学上是有充分依据的。

在朱熹校定成《太极通书》后九年，忽然从洪迈等所编《国

史》中冒出《太极图易说》首句作“自无极而为太极”，问题因此而复杂化了。《国史》引了《太极图易说》，朱熹要洪迈拿出版本依据，是完全正当合理的。然而，洪迈竟始终拿不出版本依据来，单凭这一点就足以证明根本不存在一种首句作“自无极而为太极”的《太极图易说》版本，真正的作伪者是洪迈之流。今人以为“史官着笔，而且是预修国史，自有所据”。这是把御用文人写的国史看得过高了。洪迈窜改《太极图易说》首句完全是出于王淮大反道学的需要。宋代国史由宰相监修，神、哲、徽、钦《四朝国史》便是淳熙九年九月王淮进拜左相后所领，后来书成也由他在淳熙十三年进上。《四朝国史·列传》的纂修正同王淮居相大反道学相始终，而从监修、主修到预修如洪迈、高文虎、龚敦颐之辈全都是声名显赫的反道学派和王淮党人。

这里需要从洪迈与朱熹两人的关系上来揭出洪迈作伪的真相。洪迈一向以主和、反道学和勾结近习小人被清议所鄙。他与投降派宰相汤思退为同年，早年曾是汤思退门下的旧客。绍兴二十九年，洪任吏部郎官，与校书郎王淮同舍相好，为他后来成为王淮党中的佼佼者备下了基础。绍兴三十二年，洪迈使金，因贪生怕死，大辱国命而归。他有好摇头的毛病，太学诸生曾作一首《南乡子》讽刺他：“洪迈被拘留，垂哀告彼酋：七日忍饥，犹不耐堪羞。苏武曾经十九秋。厥父既无谋，厥子安能解国忧？万里归来夸舌辩，村牛，好摆头时不摆头！”（《谈藪》）洪迈的乞和行径，在朱熹为黄中、陈俊卿、张浚等人写的铭状中多有记载。洪迈乞和归来被罢官，朱熹在给魏掞之信中兴奋地说：“近日逐去洪迈，稍快公论。”（《别集》卷一《答魏元履》书一）洪迈与道学派就是从这时结下了深怨。乾道中，龙大渊、曾觌等人弄权，洪迈同他们交往最密，曾、龙将宫中消息透露给洪迈，朱熹多次上奏痛斥近习小人。淳熙以后，洪迈和陈贾、郑丙一样，在王淮排击道学的活动中更充当了一名特殊角色。他还同反道学的死硬派

王信、沈继祖、龚敦颐等人情同手足。给事中王信正是受王淮指使借故驱逐陆九渊、被陆九渊直诉为王淮爪牙的卑劣小人。在《国史》修成后不久，即淳熙十四年，洪迈与葛邲、陈贾三人知贡举，他们上了一道奏札（见《宋会要辑稿》第一百零九册《选举》五），同后来庆元党禁中叶翥、倪思、刘德秀知贡举时所上奏札一样，假贡举以整治文风、士风为名排击道学。尤可注意者是在洪迈所上奏札中有：“祖宗事实，载在《国史》，稽诸法令，不许私自传习。”表明官修《国史》具有定学术思想于一尊、反对道学和禁绝私学的意义，这主要是针对朱熹、陆九渊等人在民间聚众讲学、妄议朝政而言。

《四朝国史》始纂于李焘，终成于洪迈。洪迈主修仅一年便完成列传，共八百七十人。治学严谨的史学家李焘曾就修四朝正史列传上奏建议：“若旧本有误处及有合添处，即当明著，其误削去，合添处仍具述所据何书。考按无违，乃听修换，仍录出为考异。不然则从旧，更勿增改。所有诸臣合列传而事迹无可寻讨者，且附他处，不必强立，庶几后来寻讨得见，则不妨别立，大抵只要信而有证。”（《耻堂存稿》卷二引《孝宗皇帝实录》）李焘正是严格遵循这条“信而有证”的原则修史的，但继领修史的洪迈却抛弃了这条修史原则。还在乾道中李焘为礼部郎中时，洪迈直学士院，仅因在用诏纸的小事上与李焘发生争执，二人便结下私嫌。后来洪迈修《四朝国史》，借公挟私报复，将李焘所修《四朝国史》笔削几无完篇。李心传在《建炎以来朝野杂记》甲集卷九披露这一真相说：“乾道中，李仁甫为礼部郎中，洪景卢直学士院。时占城入贡，诏学士院答敕。景卢引故事乞用金花白藤纸写诏，而仁甫上言当从绍兴近例，用白藤纸作敕书。景卢以为侵官，论奏其事。上曰：‘礼官议礼，岂可谓之侵官？近例可凭，止从绍兴可也。’景卢深不怿。其后仁甫修《四朝列传》，垂就而卒。上命景卢续成之。景卢笔削旧史，乃无完篇，盖素不相乐也。于是上

促进书甚急，而新书未毕，王称季平以《东都事略》来献，遂取用焉。”洪迈心胸狭窄，因小事即挟嫌报复，对他所憎恶的道学派更不会轻易放过。洪迈曾奏请主和派孙覿入馆撰史，朱熹抨击这件事说：“洪景卢在史馆时没意思，谓靖康诸臣，覿尚无恙，必知其事之详，奏乞下覿具所见闻进呈。秉笔之际，遂因而诬其素所不乐己人。”“佞臣不可执笔，则是不易之论。”（《语类》卷一百三十）这个“佞臣”既指孙覿，又指洪迈。据洪迈淳熙十四年就修成《国史》所上乞褒录与修者奏札（见《东都事略》前附），《国史》大半是抄袭龚敦颐的《列传谱述》和王称的《东都事略》而成。《东都事略》列传占一百零五卷，共五百余人，如加上《列传谱述》中的列传，人数已与《国史》列传八百七十人相近，可证李心传说洪迈修《国史》袭取《东都事略》是可信的。《列传谱述》中无周敦颐传，《东都事略》恰正第一次为周敦颐立了传，但简略只有二百余字，其中提到周敦颐的著作只说了“敦颐尝著《通书》行于世”一句，未载《太极图易说》。足见《国史》中的周敦颐传，是洪迈自己另加进了一篇首句为“自无极而为太极”的《太极图说》。被今人视为价值甚高的钦定《国史》，拆穿了不过尔尔。

在洪迈把这篇《太极图说》塞进《国史》的时候，正是王淮党用文字罪诬陷道学派的时候。当时，朱熹因写出《太极图说解》而受到陆氏兄弟和王淮党人林栗的攻击。淳熙十一年，建昌一名学官刊刻朱熹乾道九年作的《感兴诗》二十首，有人认为这是诽谤朝政之作，逐句注释后送交台谏，而《感兴诗》恰恰第一首就说“珍重无极翁，为我重指掌。”（朱熹《文集》卷二十七《答詹帅》书二）。淳熙十年，朱熹作了十二首《武夷精舍杂咏》，后被人抓住其中一个“我”字向上诬告。就在这种以文字定罪，排击道学的风气下，王淮、洪迈在《国史》的周敦颐传中做点手脚是毫不奇怪的。

其实，要判断《国史》中的“自无极而为太极”是真是伪很简单，这就是看洪迈能不能拿出版本依据。事实是洪迈始终拿不出来。淳熙十五年，朱熹在玉山初见到《国史》，当面问洪迈的依据，洪迈拿不出。朱熹写了《记濂溪传》，把这一事实诉诸世人；王淮、洪迈对此却保持奇怪的沉默。接着在淳熙十六年，正当朱熹同陆九渊的辩论达到白热化之时，朱熹在给陆的信中再次提出洪迈修改图说一事：“近见《国史·濂溪传》载此《图说》，乃云‘自无极而为太极’。若使濂溪本书实有‘自’、‘为’两字，则信如老兄所言，不敢辩矣。然渠添此二字，却见得本无此字之意愈益分明。”在朱陆辩论中，如果“自无极而为太极”凿凿有据，那么论战就可以陆的胜利马上收场。然而，不用说是《国史》修撰者，就是所有充满门户忿争狂热的陆学弟子以及所有注视这场论战的士人，都拿不出实据。洪迈此时仍保持沉默。

绍熙四年十月，朱熹为邵州守潘焘写了一篇《邵州州学濂溪先生祠记》，再次提出《国史》所修周敦颐传引《太极图说》无版本依据：“所谓‘无极而太极’云者，又一图之纲领……史氏之传先生者，乃增其语，曰‘自无极而为太极’，则又无所依据，而重以病夫先生。故熹尝欲援故相苏公请刊国史草头木脚之比，以正其实，而恨其力有所不逮也。”朱熹这篇祠记表明：直到庆元党禁前夕，洪迈还是拿不出版本依据，保持着与其盛气自负不相称的沉默。

然而到了庆元二年，当朱熹党禁在家，失掉任何可以自我辩解的可能时，洪迈却活跃起来，写出《夷坚支庚》旧事新编，记载了一段涉及朱熹的才妓艳闻：

台州官奴严蕊，尤有才思，而通书究达古今。唐与正为守，颇瞩目。朱元晦提举浙东，按部发其事，捕蕊下狱。杖其背，犹以为伍百行杖轻，复押至会稽，再论决。蕊堕酷刑，而系乐藉如故。岳商卿霖提点刑狱，因疏决至台，蕊陈状乞

自便。岳令作词，应声口占云：“不是爱风尘，似被前身误。花落花开自有时，总是东君主。去也终须去，住也如何住。若得出花插满头，莫问奴归处。”岳即判从良。

这一桩有名的风月案以后经过草窗如花妙笔的加工，流传了近千年，以至被今人纷纷编成催人泪下的小说、戏剧等。其实这不过是出于洪迈别有用心的虚构。《卜算子》根本不是严蕊所作，岳霖也根本没有当过浙东提刑。洪迈自注故事得自“景裴”，景裴就是洪景裴，正是洪迈的兄弟，可见这则反道学的故事是洪氏兄弟配合默契的精心杰作。在文化专制的庆元党禁中，有关道学之魁朱熹的谤文谗书本来就多如猬毛，洪迈置朱熹一再追问的版本依据于不顾，却编造才妓含冤作词故事进行诬陷，可见其色厉内荏，手段卑劣。

由此结论也只能是：“自无极而为太极”的版本纯属于虚无有，周敦颐不是鼓吹“无生有”的理学家，《太极图易说》的真正伪者是王淮、洪迈之流。

① 见《中国哲学史研究》1986年第2期。

② 见《中国哲学》第5辑，三联书店1981年出版。

《周易》和宋理学

刘 仲 宇

和任何思想的出现一样，理学的产生尽管有极为深刻的社会经济根源，但在理论形式上，它要以以往的思想资料作为出发点。这个成了封建社会后期官方统治思想的理学，是打着继承孔孟道统的旗号的。其主张无论有怎样的创新，形式上总要依傍六经，从中找出立论的依据。他们所依傍的重要经典之一，就是《周易》（按：此外兼指《易经》和所谓“十翼”）。《周易》在中国哲学史上曾有过长久的影响，它也在相当程度上影响了宋理学。

一、理学家研治的重要典籍

“《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜遗法。汉儒言象数，去古未远也；一变而为京焦，入于机祥；再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄；一变而胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事。《易》遂日启其论端。”（《四库全书总目提要》）这几句话，简洁明了地讲了《易》学史上主要的派别流变。这里所述的有近半涉及宋理学。程、邵不用说，都在理学创始人之列。陈抟之学据说乃周敦颐、邵雍象数学所由出。胡瑗是理学的先驱之一。李光为司马光再传弟子，杨万里则服膺“正心诚意之学”终生，二人终究不出理学藩篱。足见理学家的《易》学，在整个《易》学发展史上，占有重要地位。

• 本文原载《求是学刊》（黑龙江大学学报）一九八二年第二期。

实际上,《周易》是理学家研治的重要经典,对理学家的世界观方法论的形成,有过相当的影响。

从宋初三先生——理学的先驱者开始,就对《易》有浓厚兴趣。胡瑗、石介都有注《易》著作传世。特别是胡瑗曾主太学,“时千余士日讲《易》”,对于《易》学研究的提倡甚力。其说为门人倪天隐整理成《周易口义》,对后来的理学开创者影响尤深,程颐的《周易程氏传》(以下简称《程传》)正踵其前武而过之。而理学的实际开创者北宋五子——周敦颐、邵雍、张载和二程,都精于《易》。

周敦颐声称:“圣人之精,画卦以示,圣人之蕴,因卦以发,《易》何止五经之源,其天地鬼神之奥乎!”(《易通·精蕴》),可见其学用力所在。他的主要著作《太极图易说》和《易通》,都是借《易》以谈本体论,借《易》以谈性、命以至伦理、刑政的著作。至于邵雍,“隐居博学,尤精于《易》,世谓其能穷作《易》之本源,前知来物”(《郡斋读书志》)。他所传的先天学,是宋代象数学的主要创造。

张载和二程都曾在洛阳讲《易》。《宋史》本传称张载“其学尊礼贵德,乐天安命,以《易》为宗,以《中庸》为体,以孔孟为法,黜怪妄,辨鬼神。”考其整个思想,确以从《易》得力为多,他的唯物主义气一元论正是以《周易》为出发点的。程颐,早死,没有留下《易》学著作。程颐有《周易程氏传》,且“伊川先生遗言见于世,独《易传》为成书”(《吕东莱文集》卷三)。伊川门人尹焞认为:“先生平生用意惟在于《易传》,求先生之学观此足矣。”(《年谱》所引《尹和靖集》文字略有出入)

由此可见,理学的创始人,皆花过大功夫钻研《周易》,《易》学在他们的学说中占有重要地位。老师开其端,学生继其绪。北宋以逮南宋灭亡,理学家所作讲《易》的文字真是汗牛充栋。理学的集大成者朱熹除对《四书集注》用功最勤外,就要算着对《易》

的探讨。他注《易》的著作，先后写过两部——《易解》和《周易本义》，以后又囑门人蔡元定草《易学启蒙》。《朱子语类》中所载专门谈《易》的文字也可称卷帙繁多。至于《易五赞》、《蓍卦考误》等单篇论文及与人论《易》的书信，尚有数十篇。事实上宋代理学无论以濂洛关闽分派，还是以理学、心学立宗，每宗每派都拿出了有自己特色的《易》学著作。不了解《易》学在理学家中的影响和流变，就无法了解理学本身。

理学家们那么重视《周易》，既与它本身的性质有关，更与当时的社会条件和思想斗争分不开。

《易》原是卜筮之书，但在流传中不断得到解释发挥，被悟出了许多原来没有的思想。《系辞》的作者便认为：“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。”掌握了《易》，便能“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”儒家所谓的天道，以及据天道以行事的全部准则，似乎都蕴藏在一部《周易》中了。不过，自汉迄唐，治《易》的名家代不乏人，但除王弼等个别人外，极少重要的思想家。宋则不然，宋代重要的思想家几乎都长于《易》学。除理学家外，李觏撰《易论》，王安石有《易说》，略前的欧阳修著《易童子问》。程、邵的好友、反对王安石变法的政治领袖司马光亦有《易说》。一时与王安石的新学及理学鼎足而三的蜀学则拿出了苏东坡的《易解》。他们不同于汉唐的注疏之学，谈《易》的重点是发挥自己的思想，是借《易》以构筑自己的哲学、思想体系，这是宋代学术界的一般情况。理学家重视对《易》的研究，又有其特殊的原因。

理学是在封建社会后期出现的。它反映了大地主阶级希图找到一种足以消磨人民的反抗意志，维护自己封建专制统治的理论武器。其基本内容不外是论证以三纲五常为表现的封建等级制度和专制制度的神圣至上，用一整套与之相适应的修身养性的方法培养统治阶级自觉的和驯服的卫道者。但在理论上，却要求打出

孔孟道统的旗号，总历代统治思想之大成，体系上要求博大精深，无所不包。在世界观上，吸取佛老二家的某些思想，是一条出路。但是照搬过来、佛老二家学说中与封建伦理冲突的一面又会破坏这个体系。所以，思想战线上便出现了一面大肆偷运佛老二家的观点，一面又打着道统旗子，摆开与佛老对抗的阵势。对此，要在儒家经典中找到依据。唐韩愈、李翱抬出了《大学》、《中庸》，宋理学也将之当成纲领性的文字。但此二文型制短小，作为纲目犹可，倚之建立足以与佛老二家的洋洋大言相对抗的体系则嫌不足。而《周易》据说“人更三圣，世历三古”（《汉书·艺文志》），是了不得的经典文献。它言简意赅，文字古奥，便于率性发挥；其内容涉及广泛的社会生活和理论领域，利于全面阐述自己的思想；“十翼”有相当浓厚的思辩气息，亦正为喜欢侈谈性命的理学家们所乐道。所以，它成了理学家们研治的重要典籍便不是偶然的。程颢有一段话足以为证：“道外无物，物外无道，是天地之间无适而非道也。即父子而父子在所亲；即君臣而君臣在所严；以至为夫妇、为长幼、为朋友，无所为而非道。此道不可须臾离也。……彼释氏之学，于敬以直内则有了矣，义以方外则未之有也。故滞固者入于枯槁，疏通者归于恣肆。此佛之教所以为隘也。吾道则不然，率性而已。斯理也，圣人于《易》备言之。”（《近思录》卷十三）

其实，理学家捧出《周易》，除了有对抗佛老二家的意义外，尚有暗中吸取二家某些思想的一面。理学在创立中曾吸取过佛道（包括道家与道教）的若干思想资料。其吸取道家与道教的思想资料揉合进自己的思想体系，主要的媒介是《周易》。东汉以降，《周易》曾经被道教奉为经典之一。汉代象数之学，尤其是《易纬》的思想被道教所吸取，参以丹诀炉火之说，源源流传不绝。周、邵象数学派远溯汉儒象数之学，而其近亲，则是道教。邵雍的先天学与道教的关系，宋代尊邵者并不讳言。朱熹就说过：“邵子发

明先天图，图传自希夷，希夷又有所传，盖方士技术，用以修炼，《参同契》所言是也。”（《周易同契考异》所引）至于周敦颐的《太极图》出于道教，历代学者尤其是清初的黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人，都据不同的材料作过考证。周、邵的唯心主义本体论、学说中的禁欲主义等等，确实打着清晰的老氏烙印。他们的学说，被朱熹综合进自己的体系，在建封社会后期有过长久的恶劣影响。二人之外，程颐通过继承王弼的《周易注》接受道家的禁欲主义，也很明显。

但是应当指出，理学吸取道家与道教的思想，有着自己的标准。尽管周、邵象数之学出于道教，却不归于道教。这里的关键，在于其学说的内容是否有助于阐述理学的所谓“理”。试看邵雍一段话：“象起于形，形起于质，名起于言，意起于用，天下之数出于理。违乎理则入于术。”（《观物外篇》）这样的话，与二程接近，与其他象数学家例如刘牧主张却不同。刘牧的《易数钩隐图》“仁宗时言数者皆宗之”（《郡斋读书志》）。“宋人易数，以此书为首”（《四库简明目录标注》）。刘牧序云：“原其本则形由象生，象由数设。舍其数则无以见四象所由之宗矣。”与邵说两相对照，“及理”与否，大相径庭。周、邵列入理学的开创者，不在其象数，而在其学所阐的“理”中包含着儒家乐天知命、安分守己、正心诚意等思想。理学从老氏那里吸取来的，既有某些理论形式（例如象数），亦有某些内容（例如较为精致的唯心主义本体论、禁欲主义等等）。但是无论形式还是内容，都已融入以儒学正宗自命的理学体系中了。

二、理学内各派哲学形成的“依据”之一

前引《四库全书总目提要》除提到《易》学史上的“两派六宗”，又说：“又易道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术、以逮方外三炉火，皆可援《易》以为说，而好

异者，又援以入《易》，故《易》学愈繁。”宋代《易》学，正有这种“愈繁”的情况。不过理学家的《易》学，大抵却可分象数学和义理之学两派。周、邵不用说是象数学的宗匠，《程传》则是义理之学的主要代表。大抵说来，在专主发挥义理上，张载近程；南宋初影响较大的朱震自言以程为主旨而实以象数为宗；杨万里颇有同于程而亦稍采邵说。至于朱熹，则除兼采程、邵之旨外，又有自己的“本义”。后学或宗程，或信邵，或与朱一样二者并采，各言其是，聚讼纷纭。弄清这些，在《易》学史上无疑是重要的。

然而，就其在思想史上的地位而言，着眼点都不宜专在于此。因为上述的派别，分别只在于对待《周易》本身的态度和研究的方法，而作为思想史的研究，重点是要搞清他们通过对《周易》的解释所阐述的各自的思想内容。重要的在于理学家在研究《周易》时，是与其哲学路线相联系的。在某种意义上说，理学各派中的哲学本体论，与对《易》的研究密切相关。

从哲学世界观来分析，主要理学家的解《易》著作可分为三派：以邵、周、程、朱为代表的客观唯心主义，以杨简为代表的主观唯心主义，与此两派对立的是张载为代表的唯物主义。杨万里虽被看作程颐的“小宗”，自然观上实与张载接近。在《易》学上，他们的分歧明显表现在对《易》中象、数以及太极、乾、坤等基本范畴的解释上。

周敦颐宣称“无极而太极”，认为产生阴阳的是至虚至极的精神本体，又将“乾”看成是“诚之源”。他解释“乾”之四德为：“元亨，诚之通，利贞，诚之复”（《易通·诚上》），其客观唯心主义极为鲜明。《太极图易说》虽篇幅短小，却有一个自太极而阴阳五行、而人物、而万事的一贯体系，此体系实际上朱熹是采纳了的。邵雍以为从太极到八卦生成，是“一分为二，二分为四、四分为八……”的过程，画出这过程便称为“先天图”，

它是产生万物的先天世界模式。邵雍又有“心为太极”之说。他说的心又指天地之中，“先天图者，环中也。”但这个“心”与后来的陆、王所说“我的灵明”有所不同，是可以离开个人的肉体存在的精神本体。“身生天地后，心在天地前，天地自我出，其余何足言”（《击壤集》卷十九），这种精神本体就其能离开个人而单独存在说，仍是客观精神的性质。程颐认为“有理而后有象，有象而后有数”，“理无形也，故因象以明理”（《遗书》二十一）。这个无形的理或天理是在“象”之先的。它又可以与天命等价：“命，天理也。”（《程传·姤》）他解释《乾》：“乾，天也。夫天专言之则道也，天且勿违是也。分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神。”（《程传·乾》）“天所赋为命，物所受为性。”（同上）在乾的范畴中，他综合了传统的唯心主义的几乎一切说法，这说明了他企图建立一个能吸收以往唯心主义“优点”的哲学。但是这样的一元论哲学，他却没能建立起来。这个任务落到了朱熹身上。

朱熹建立了理一元论。与程颐相比，他主要做了这样两件事：一件是明确阐述“理在气先”，“理生气”，肯定“理”作为世界本体的地位；另一件是描述了理“无方所无形状”、“无声无臭”、“只是个清净空阔底世界”，强调了理作为最高的精神本体是超越于形而下的世界之上的，是抽去了一切物质属性的。这两点，都与他吸取了周、邵的本体论直接相关。首先，朱熹肯定了周敦颐的“太极”与邵雍的先天象数，是确实超乎形而下的世界之上的，是产生形而下的世界的。他说：“据邵氏说，先天者伏羲所画之易也，无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。”（《朱子大全》卷三十八《答袁机仲》）“无极而太极，只是无形而有理。”（《语类》卷九十四）“圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也。”（同上）这些说法，亦即是“理生气”的说明：“太极生阴阳，理生气也。”（同上）其次，他对“理”和

“太极”本身的规定性作了更为细致的描叙。他注“无极而太极”说：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”（《太极图说解》）“谓之无极，正以其无方所形状”，也就是说理成太极“只是一个清净空阔底世界”（《语类》卷一）。程颐在注“乾”时表述的天还兼形体而言，朱熹则以为“乾坤是性情，天地是皮壳”（《近思录集注》所引）。所以在“其尊无对”的意义上，朱熹将理与天等同起来：“天，即理也。”（《论语集注·八佾第三》）理，亦称天理。但就涉及天地的形体时，朱熹又毫不含糊地指出理或太极是在天地之先就存在的永恒的精神实体。朱熹继承程颐的思想，发展成理一元论的哲学体系，是借助和吸取了周、邵对《周易》的解释的。

杨简的主观唯心主义的形成，与《易》没有多大关系。但是其《杨氏易传》和《己易》中表达的主观唯心论却甚分明，他说：“易者，己也，非有他也。”（《己易》）为什么呢？因为：“‘一’者吾之全也，‘--’者吾之分也，全即分也，分即全也。”（同上）至于乾、坤等等莫不是“己”。所有这些，无非是“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”的翻版，只不过借了《易》将自己的主观唯心主义演绎一番。

以上两派，都是唯心主义派别。与之对立的是张载的唯物主义思想。正是从《易》出发，张载建立了自己的气或太虚的一元论的唯物主义哲学。在《横渠易说》中，张载明确地以气释象。《说卦》云：“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。”张载说：“一物两体者，气也。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。有两则有一，是太极也。若一则有两，有两亦一在，无两亦一在。然无两则安用一，不以太极，虚空而已，非天参也。”依此说来，太极亦是两体，本质上与气一样，不是一无所有的虚空。所谓“天之参”，即指“一太极两仪而象之”，从根本上说，都是气的不同形态而已。至于“四象”“即乾之四德，四时之象”

（《横渠易说·系辞上》）。象、时云者，亦皆是气：“有气方有象，虽未形，不害象在其中。”（同上，系辞下）“所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之。苟健顺动止，浩然湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为象？时若非象，指何为时？”同时在解释《系辞》“精气为物，游魂为变”时，他又引入太虚的概念：“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应无穷，其散无数，故神之应也无数。”（同上，系辞上）至此为止，其气一元论的基本观点都已具备。

为了说明“太虚”或气作为世界本体的作用，必须说明它本身具有不断运动、不断推动具体事物生成、发展和灭亡而自身却永恒存在的能力。张载在解决此问题时，特别吸取和改造了《易传》关于“神”“化”的思想，而将神化的功能归于气，将神化的原因归之于气的“一物两体”。这在《易说》中已臻成熟，到了《正蒙》则概括得更为精辟。《正蒙》开头就说：“太和所谓道，中涵浮沉，升降，动静，相感之性，是生絪縕，相荡，胜负，屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。起知于易者乾乎！效法于简者坤乎！散殊而可象为气，清通而不可象为神”。“语道者知此，谓之知道，学《易》者见此，谓之见《易》。”张载的《易学》与其本体论，竟是一而二，二而一的了。

这里值得提一下杨万里。全祖望将杨万里的《诚斋易传》称为王弼、程颐的“小宗”（见《鲇琦亭集外编》卷二十七），是着眼于他的以史证易，专主义理。实际上在涉及自然观时杨万里是与张载相似的，只是不象张载那么有系统。他解释“易有太极，是生两仪”等数句时说：“元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。”“盖太极者，一气之太初也，‘两仪者，二气之有仪也，四象者，重两仪而有象也。’故‘一气者，二气之祖也，二气者，五行之母也。二气分而纯者，为乾为坤。二气散而杂者，为震、为巽、为坎、为离、为艮、为兑。’”（《诚斋易传》卷十七）明王廷相为反

对周敦颐、朱熹的客观唯心主义，写了《太极辨》。他对太极的解释，正与杨万里相同：“求其实，即天地未判之前，太始浑沌清虚之气是也。”不管杨万里本人是否自觉到，实际上他在《诚斋易传》中所表述的自然观是含有若干唯物主义观点的，是与周敦颐、程颐等的客观唯心主义相反的。

理学家中各派的本体论有所不同，有的派别之间还截然相反。究其产生的原因，当然不能不作社会的阶级的分析，也不可不看当时思想斗争的总的形势。一个人思想的形成，特别是哲学路线的确立，不是用一两本书的影响可以解释的。但是理学中的重要哲学派别，特别是客观唯心主义和元气论的朴素唯物论的形成，确实与《周易》及前人对《周易》的解释、发挥有关。从名词术语到精神实质，理学家的本体论确乎受到了《周易》的影响，打着《易》学的某些烙印。

三、理学家朴素辩证法思想的主要理论来源

宋代理学的主要代表者的《易》学著作中，对朴素辩证法思想有较多的发挥。一般说来，朴素辩证法思想至宋代有较大发展，对动静、一两、阴阳诸范畴引起了普遍的重视与探讨。从宋代学者到方以智、王夫之，可以说达到了中国朴素辩证法思想发展的高峰。这固然是我国古代先进的科学水平在思辨中的反映，也不能不承认，与宋以来的学者重视发掘《易》和《易》学中积累的朴素辩证法思想的资料直接有关。

《易》中有丰富的朴素辩证法思想，前人论之已详。这些宝贵的思想资料，也为宋代理学家所吸取。《周易》是理学家们形成和发挥其辩证法思想的主要依据。

他们从《易》中吸取的一个重要思想，是关于世界处于不断运动变化之中的思想。

张载吸取了《周易》（主要是《易传》）关于运动变化的思

想，与其气一元论紧相结合。他用元气本身具有运动本能来论证元气之上没有更高的主宰，没有所谓“无”这样的精神本体。他强调：“圣人语性与天道之极，尽于参伍之神变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。”（《横渠易说·系辞上》）他的朴素辩证法是为建立其气一元论体系服务的，本文第二部分已述及。且来看《程传》。

程颐在序中即指出：“《易》，变易也。”他解释恒卦说：“天下之理，未有不固而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山嶽之坚厚，未有能不变者也，故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣，唯随时变易，乃常道也。”（《程传·恒》）恒久在于变易，确是相当深刻的思想。此点后来为朱熹吸取并发挥。

周敦颐较早讨论了动静关系问题。《易通》中说：“动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。”周的本意显然是解释“太极”如何能“动而生阳”、“静而生阴”，整个论点很有点神秘的气味。但是他企图从动静的统一去把握动静，将每个概念的对立面联系起来考察它们，即使这种考察只限于精神本体，也仍有一定的积极意义。后来王夫之提出“静者静动，非不动也。”“《周易》六十四卦，三十六体，或错或综，疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静。”（《思问录》）显然在动静关系的认识上达到了朴素辩证法所能达到的最高水平。究其理论渊源，正是通过对周敦颐学说的改造而成的。

继承《周易》的对立统一思想，依据宋代新的知识加以发挥，是他们的《易》学著作中又一重要的内容。

周敦颐和邵雍都提出过阴阳的问题，邵雍并提出了“一分为二”的问题。这些问题的提出，对于促进当时和后人研究对立统一思想，起过一定的作用。但是他们自己对这些问题的理解，却没有越出形而上学的藩篱。理学家中对于对立统一思想造诣较深

的，主要是张载、程颐和朱熹，他们关于对立统一的主要论点，集中在他们注《易》论《易》的著作中。

首先，他们对矛盾的普遍性问题有较多的论述。

张载提出的著名的“一物两体”思想，是对《周易》对立统一思想资料的概括发挥。这个思想的首次提出，原是对《说卦》“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”的解说。张载认为：“一物两体者，气也。”“两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。”（《横渠易说·说卦》）由于张载的哲学是气或太虚的一元论，气之本体——太虚已经是他的哲学的最高范畴，所以他说的“一物两体”便已包括了世界上的一切事物。这是他的朴素辩证法较为彻底的地方。

二程都承认“天地万物之理，无独必有对”（《遗书》卷十一）。“天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶”（《遗书》卷十五）。程颐在解释《贲》卦时说：“质必有文，自然之理。理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。一不独立，二则为文。”（《程传·贲》）这里既讲了矛盾的普遍性，同时也指出了“对待”是“生生之本”，即是推动世界不断发展的根源。

朱熹对于张载关于一二的观点，对二程关于“无独必有对”的观点，是推崇的，《朱子语类》中曾多次引用。朱熹强调了“无一物不有阴阳乾坤，至微至细，草木禽兽，亦有阴阳牝牡”（《语类卷六十五·〈易〉纲领上之上》）。“阴阳迭运者，气也。”（《周易本义》）这些说法，都表现了他的对立统一思想显然是从《易》出发的，并且较多地吸取了张载的观点。朱熹对阴阳学说另有一个概括，即是“一分为二”。

“一分为二”，在理学家中首先是邵雍开始使用的。他所谓“一分为二，二分为四，……三十二分为六十四”，原指从太极至六十四卦的生成次第，不过是以数字的神秘推演解释《易系辞》所

谓的“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”邵雍以为从一分到六十四，便算完成了他的先天世界模式的构筑，不再往下分了。朱熹笃信其先天学，但在一分为二的问题上，却不随邵雍分到六十四为止，而认为：“此只是一分为二，节节如此，以至于无穷，皆是一生两尔。”（《语类卷六十七·〈易〉纲领下》）这样，“一分为二”便跳出了先天象数的小圈子，在一定程度上表述了客观事物普遍包含着矛盾的规律。所谓“天下道理只是一个包两个”，“一每生二，自然之理也”（《周易本义》），以及“阴阳各生阴阳”等等，和“一分为二”一样，都是从普遍规律的高度阐述自然界的矛盾现象。在当时，这些都不失为较为深刻的矛盾思想。

朱熹的一分为二理论，尽管朴素地表达了自然界的事物无穷可分，任何事物都包含内部矛盾的合理内容，却无法超越其客观唯心主义本体论的束缚。问题在于，一分为二的无穷系列是从某个端点开始的，亦即从太极这个“一而无对”的精神本体开始的。其第一节的“一分为二”所表述的真实内容是“无矛盾的绝对者派生出两个对立面”，而不是我们所理解的事物内部包含着两个对立面。所以，与张载相比，朱熹对于矛盾普遍性的看法反而落后了。不过他留下一分为二的思想资料却可供后人改造和发挥。

其次，理学家们对于对立面双方的关系，亦有较多的探讨。张载关于“一故神，两故化”的学说是人们熟悉的，这里重点谈一下朱熹。

程颐对《易》下过一个“易，变易也”的定义。与此相适应，在观察对立面的相互关系上，也较侧重于它们的转化。他在《程传》中论及“物极必反”的思想十分丰富，也相当精辟。邵雍较重视的则是阴阳之“交”。所谓“太极既分，两仪立焉。阳上交于阴，阴下交于阳，四象生矣，阳交于阴，阴交于阳而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚而生地之四象，于是八卦成矣”（《观

物外篇》），不过是“一分为二”的另一种说法。讲阴阳之“交”与讲一分为二一样，同是他构筑先天象数模式的基本方法。对程、邵的观点，朱熹是综合地吸收的。他认为：“伊川言‘易，变易也’，只说得相对的阴阳流转而已，不说错综的阴阳交互之理，言《易》须兼此二意。”（《语类》卷六十五）所谓交易，即如“先天图一边本是阳，一边本是阴，阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对。其实非此往彼来，只是其象如此。”（同上）朱熹讲得很吃力。其实他所表述的内容无非是说对立面有相互转化的一面，即所谓“阴阳流转”，又有相互一致、相互包含的一面，即所谓“错综的阴阳交互”。

朱熹关于对立面相互关系的论述有一点过去不为人们所注意。原话是：“阴阳之理，有会处，有分处，事皆如此。今浙中学者只说会处、混一处，却不理会分处。”（《语类》卷六十五）“分处”，是指矛盾双方的相互区别，相互对立，与邵雍一分为二的意思约略相当，都指统一物的分裂。“会”则表述矛盾双方的互相一致，后世所谓“合二而一”，主要强调的即是这一点。朱熹的意思是，对立面之间本来就有既相互对立，又相互一致的关系，只讲“分”或只讲“会”，他都是反对的。诚然，朱熹的表述还是很粗糙的，但在宋代有这样较为清晰全面的认识，毕竟是难能可贵的，对于人们全面研讨对立面之间又对立又统一的关系无疑是有贡献的。

当然，理学家毕竟是封建制度的卫道士，因此，朴素的辩证法往往成了他们论证封建秩序的工具。他们讲“有对”，讲“一分为二”，涉及自然现象时，讲了许多有见地的话，但一接触到社会现象，这些都成了论证尊卑有等、上下有分的手段。他们承认矛盾，但把“中和”奉为最高准则，认为“天下之理，莫善于中”（《程传·震》）；承认物极必反，却又希望能够避免盈满之患，逃避封建制度向着灭亡转化。这正反映了他们的阶级立场不

可能让他们在辩证法的道路上走到底。

四、将《易》理学化的若干表现

理学家的《易》学尽管主张歧异，派别繁多，各派的哲学路线也不一定一致，甚至正相反对，但是都在不同程度上表现了将《易》理学化，据《易》以发挥其理学思想的特征。

理学的一个重要特点即是以天理的神圣至上，论证三纲五常的不可移易。这个特点最鲜明地表现在张载的《西铭》和程颐的《易》传中。

周敦颐和邵雍，都有将其唯心主义本体论与其政治、伦理学统一起来的意图。但是从他们的先天图或太极到世俗生活的桥梁还不很通达。邵雍“以老子为知《易》之体，孟子为知易之用”（《邵氏闻见录》卷十九），可见体用之间尚未能融浑为一。周敦颐的《太极图易说》也有类似的缺点。王夫之论《西铭》时已经言及：“然濂溪周子首为《太极图说》以究天人合一之原，所以明夫人之生也，皆天命流行之实。”“然所疑者，自太极分为两仪，运为五行，而乾道成男，坤道成女，皆乾坤之大德，资生资始；则人皆天地之生，而父母特其所禅之凡，则人可以不父其父而父天，不母其母而母地，与六经、《语》、《孟》之言相为踈繁，而与释氏真如缘起之说虽异而同。则濂溪之旨必有为推本天亲合一者，而后可以合乎人心，顺乎天理而无敝。故张子此篇（按：指《西铭》）不容不作，而程子一本之说，诚得其立言之奥而释学者之疑。”（《张子正蒙注》卷九）确实，《西铭》在理学中的地位正由于此，程、朱对它的吹捧也即在此。

《西铭》的思想，程颐以为“推理以存义，扩前圣所未发，与孟子性善养气之论同功。”（《近思录集注》所引）这样一篇纲领性的文字，实际上概括了理学的伦理思想的基本精神，但作为其论证的出发点的则是“乾称父，坤称母。”实际上这种以天道论

证封建伦理的思想，在《横渠易说》中也是有的。《系辞上》曰：“易简之善配至德”，“成性存存，道义之门。”张载说：“天地设位，故易行乎其中，知礼成性，则道义自此出也。道义之门，盖由仁义行也。”《西铭》则更精炼概括：“乾称父，坤称母，予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者吾父母宗子，其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长，慈孤弱所以幼其幼。圣其合德，贤其秀也。凡天下疲癃残疾、茕独鰥寡，皆吾兄弟之颠连而无告者也。”（《西铭》）实际上，这是用封建宗法思想给整个封建秩序披上温情脉脉的面纱。但在理论形式上，却借助了万物本源的思想，论证封建等级制度的合理与和谐，在此基础上便提出了一套与之相适应的伦理原则与修养方法。将《西铭》的思想归纳起来，不过是天人合一、乐天知命、修身养性而已。儒家原有的伦理思想，包括《十翼》中将天道观和封建伦理融合在一起的倾向，在《西铭》中更加精致化、理论化了。

如果说《西铭》是理学中颇具纲领性的文字，那么《程传》更具系统性。《程传》专解《易》辞而不涉象数，因为程颐认为：“体用一源，显微无间，观会通以行其典礼，则辞无所不备。”（《周易程子传序》）“体用一源”云者，正是为了克服周、邵的缺点，进一步将天道伦理化、世俗化，同时也就将世俗神圣化。据说：“至神之道，莫可名言，惟圣人默契，体其妙用，设为政教，故天下之人涵泳其德而不知其功，鼓舞其化而不测其用，自然仰观而戴服。”（《程传·观》）这样，举凡封建的政教制度，等级关系都抹上了神意的光辉。不仅天道人事即此沟通，而且程颐要将之贯彻到各个社会领域，他要借助《周易》的权威，建立一个庞大的理学体系。确实，《程传》对天道、政治、伦理、处世、修身等等广泛涉猎，理学体系已初具规模。所以朱熹说：“自秦汉以来，考象辞者泥于术教而不得其宏通简易之法；谈义理者沦于空寂而

不适乎仁义中正之归。求其因时立教以承三圣不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。”（《书伊川先生易传板本后》）按照理学的标准，这样的评价并不过分。

他们《易》学中另一个突出的思想，是所谓“存天理，去人欲”的说教。儒家的孟子提倡寡欲；道家和后世的道教则提倡无欲、去欲。理学家的“存天理，去人欲”，实际上继承的是佛、道二家的僧侣主义。周敦颐讲得很清楚：“孟子曰：养心莫善于寡欲。予谓养心不止于寡欲而存耳。盖寡欲焉以至于无，无则诚立明通。诚立，贤也；明通，圣也。”（《近思录》卷五）所以他说的“君子终日乾乾，不息于诚。然必惩忿窒欲，迁善改过而后至”（《易通》），只不过是借《易》宣传其禁欲主义。对这种宣传更为卖力的是程颐。

《艮》卦辞：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎。”王弼以前的注家素未牵入止欲之义。《韩诗外传》曾引此卦九三作为“防邪禁佚，调和心志”的格言，最多也只具有寡欲之义。王弼始以“施止于背，不隔物欲，得其所止也”解之。孔颖达又在此基础上加以发挥，正是以老子“常使民无知无欲”的思想注《易》，“以闭塞视听为静心止欲之先务”（钱钟书《管锥编》第一册）。程颐的注为：“人之所不能安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故艮之道，当艮其背。所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安……外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。”（《程传·艮》）很明显，程颐所贩乃是“存天理，去人欲”的膏药，而其药料恰恰采自他所公然排斥的道家。

所谓“天理”，不过是理论化了的天命、神意。“命，天理也”（《程传·姤》），亦即是封建秩序的绝对要求。“人欲”则不过是对人们物质欲望的蔑称。“凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也；后人流于末者，人

欲也。《损》之义，损人欲以复天理而已。”（《程传·损》）照他们看来，“人心一有所欲则离道矣”（同上，《夬》），物质欲望是绝对不允许存在的，即使在从事物质生产时，也不能有一毫求取物质成果的思想。《无妄·六二》：“不耕获，不菑畲，则利有攸。”《程传》注云：“凡理之所然者，非妄也，人所欲为者乃妄也。”“既耕则必有获，既菑则必成畲，非必以获、畲之富而为也。其始耕菑乃设心在于求获、畲，是以其富也。心有欲而为者，则妄也。”同样靠着物质资料奉养的理学家，却不许别人有一丁点希求物质资料的愿望，他们的理论真是高超到了离奇荒唐的地步。

理学家的思辨水平都不低，他们善于将产生在不同时代、具有不同哲学倾向的四书五经贯通起来，揉合成统一的体系。这种情况，在注《易》中相当明显。表现之一是以《大学》、《中庸》的思想解《易》，特别是以《中庸》的“诚”解《易》。

《中庸》提出的“至诚之道”极得理学家的重视，但《易》中原来却没有这一思想。《易》中有“孚”字，或与“诚”，“信”相通。如《观》：“有孚颙若”之孚，马融解作“信”，李鼎祚引申之为“诚信”（均见《周易集解》），均不成为哲学范畴。理学家则将诚牵进《易》。周敦颐说：“诚者圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也，乾道变化，各正性命，诚斯立焉。”（《易通》）邵雍亦宣称：“先天学主乎诚。至诚可以通神明，不诚则不可以得道。”（《观物外篇》第十二）程颐更强调：“无妄者，至诚也。至诚者，天之道也。”（《程传·无妄》）“有孚于中，物无不应，诚同故也。至诚无远近幽深之间。”（《同上·中孚》）将《中庸》的“诚”与《易》的思想统一起来，实际上也就是将封建的道德修养与天道观更紧密地结合起来，以加强“存诚养志”（《横渠易说·艮》）。

以上所述他们的《易》学中若干具有理学特征的思想，有的

在《易》或前人解《易》的文字中能找到些依据,而有的则是理学家自己的发明。这些思想,鲜明地反映了理学家们的阶级立场,表明了他们利用较为精致的理论形式为封建专制制度服务的面目。这部分思想在他们的《易》学中完全是封建的糟粕,在数百年的流传中,确实起到了“以理杀人”的反动作用。

以上从四个方面谈了有关《周易》和宋理学的一些问题。宋理学的主要人物几乎都在不同程度上受过《易》的影响。仔细说来,这些影响有的来自《周易》本身,有的来自他们的前人对《易》的解释。不过,哪些是《易》本身的影响,哪些是通过《易》的媒介接受别人的影响,则很难截然分清。理学中的客观唯心主义和唯物主义派别的形成,都不同程度地借助了《易》和《易》学,同时也都吸取过《周易》的朴素辩证法思想,这是他们利用《周易》和受它影响的一面。他们在解《易》中发挥了天人合一、存天理灭人欲、正心诚意等思想,这又是他们利用和改造《周易》企图将《周易》理学化的一面。对这些,目前的研究不多。作为理学史中的一个问题,还很值得探讨。

范仲淹的《易》论

姚瀛艇 李保林

范仲淹对《易》有深入的研究。《宋史》本传说他“贯通六经，长于《易》，学者多从质问，为执经讲解，亡所倦”。现存《范文正公文集》卷五有《易义》一篇，解释了《乾》、《咸》、《恒》、《遁》、《大壮》、《晋》、《明夷》、《家人》、《睽》、《蹇》、《解》、《损》、《益》、《夬》、《萃》、《升》、《困》、《井》、《革》、《鼎》、《震》、《艮》、《渐》、《丰》、《旅》、《巽》、《兑》等二十七卦。《文集》卷二十和《别集》卷二、卷三还有几篇赋，如《蒙以养正赋》、《穷神知化赋》、《乾为金赋》、《易兼三材赋》、《天道益谦赋》、《水火不相入而相资赋》等等，都是发挥《易》义的。但因非系统解《易》之作，又为他在政治上和文学上的盛名所掩，所以，这些著作，一向不为人们所重视。笔者在参加《北宋哲学史》的编撰工作中，系统地读了这些著作，逐渐认识到范仲淹的《易》论，不仅包含有相当丰富的唯物主义和辩证法思想，而且在北宋哲学思想的演变过程中，又是一个不可缺的环节。这些看法，能否成立，未敢自必。因不揣浅陋，草成此文，深盼能得到同志们的指正。

一、范仲淹的生平和所处的时代

在分析范仲淹的《易》论以前，有必要先简单介绍一下他的生平和所处的时代，这将有助于理解他的思想以及他的思想在北

• 本文原载《河南大学学报》（哲学社会科学版）一九八七年第一期。

宋哲学思想演变过程中的地位。

范仲淹，字希文，苏州吴县（今苏州市）人。宋太宗端拱二年（989年）八月二日，生于徐州节度掌书记官舍，时其父范墉任武宁军节度掌书记。他在青少年时期，因为父亲早丧，母亲改嫁，经历了一段艰难困苦和勤奋读书的生活。宋真宗大中祥符八年（1015年），登进士第，时年二十七岁，初任广德军司理参军。从此到仁宗皇祐四年（1052年）五月二十日病逝于徐州，在政治和学术舞台上，活跃了三十八年，共享年六十四岁。青少年时期的困苦经历，使他对社会情况有比较深的了解；儒家经典的熏陶，使他具有“以天下为己任”的胸怀。这种了解和胸怀不仅使他在所到之处，都能关心民瘼，兴利除弊，而且使他早在天圣五年（1027年）守母丧期间，就不顾世俗的非议，上书当时的宰相王曾、张知白，参政知事鲁宗道、吕夷简，要求改革。苏轼在《范文正公文集序》中指出：“古之君子如伊尹、太公、管仲、乐毅之流，其王霸之略，皆定于畎亩之中，非仕而后学者也。淮阴侯见高皇帝于汉中，论刘项短长，画取三秦，如指诸掌。及佐帝定天下，汉中之言，无一不酬者。诸葛孔明，卧草庐中，与先主策曹操、孙权，规取刘璋，因蜀之资以争天下，终身不易其言。此岂口传耳授，尝试为之，而侥幸其或成者哉！公（指范仲淹）在天圣中居太夫人忧，已有忧天下致太平之意。故为万言书以遗宰相，天下传诵。至用为将，擢为执政，考其生平所为，无出此书者”。这段话说明，范仲淹不仅“忧以天下，乐以天下”，有淑世之志，而且很早就有一贯的政治主张。以后随着北宋社会矛盾的发展，终于形成了以他为领袖的改革派，并以对西夏战争的失利为契机，在庆历三年（1043年）上台执政，进行改革，这就是有名的“庆历新政”。虽然“庆历新政”有其历史和阶级的局限性；但在北宋历史上却是第一次付诸实施的改革，其深刻的意义，是不能忽视的。

范仲淹生活的时代，很值得注意。第一，从大范围看，这个

时代，正是中国封建社会发展过程中的一个新的转折时期。虽然这个转折，肇端于唐中期，但所有重大的变化，如封建土地私有制的进一步发展，官田的私田化，不立田制、不抑兼并政策的推行；品官地主代替门阀地主；客户代替部曲、佃客，封建租佃制代替荫庇制，直接生产者人身依附关系的相对削弱；地主阶级内部士庶界限的泯没，阶层间升降浮沉的频繁，婚姻不问阀阅；中央集权制的进一步加强，科举制度中荐举制遗存的最后消失，学校科举向地主阶级下层乃至工商杂类的转移等等，都是到北宋时期才逐步定型。因此，可以说，北宋时期是我国封建社会发生重大变化的时期。第二，从小范围看，这个时代，又是北宋社会发展过程中的一个转折点。这个转折，不仅表现为政治上的变法改革，而且表现为学术上的学风丕变、学统四起；二者又是密切相应。而这个时期学术上的变化，更是那个大范围内经济基础和上层建筑领域中所发生的重大变化在意识形态领域内所引起的必然反应。正是这样的时代，把范仲淹推上历史舞台，而且把他变成了当时改革派的政治上和学术上的领袖和名垂青史的历史人物。

二、范仲淹的《易》学观

范仲淹的《易》学观，有三个要点。

第一，《易》是研究自然界和人类社会发展变化规律的，其中又包含三层意思。

第一层，《易》包括自然界和人类社会。《易兼三材赋》就是阐明这个观点的。在这篇赋的题目下自注云：“通彼天地人谓之易”。文中又说：“易之为书也，范彼二仪；易之为教也，达乎四维。观其象，则区以别矣；思其道，则变而通之。上以统百王之业，下以断万物之疑。变动不居，适内外而无滞；广大悉备，包上下而弗遗”。百王之业，当然是指人类社会，万物之疑，自然是指天地自然界。上、下、内、外，都包括在《易》之中。因

此，最后的结论，必然是“统三才而成易”。

第二层，自然界和人类社会都是在发展变化着的。他在《易兼三材赋》中说：“昔者有圣人之生，建大《易》之旨。观天之道，察地之纪，取人于斯，成卦于彼。将以尽变化云为之义，将以存洁静精微之理”。这段话清楚说明：自然界和人类社会是在不断运动变化着的，而且变化是有规律的，规律又是可以认识的。因为，如果不是这样，那么，还有什么“变化云为之义”之可尽，“洁静精微之理”之可存呢？

第三层，自然界和人类社会都不神秘。在《易兼三材赋》中，范仲淹这样描绘自然界和人类社会：

若乃高处物先，取法乎天。所以显不息之义，所以軫行健之权。保合大和，纯粹之源显著；首出庶物，高明之象昭宣、此立天之道也，御阴阳而德全。又若卑而得位，下蟠于地。所以取沉潜之体，所以拟广博之义。宛然不动，既侔厚载之容：感而遂通，益见资生之利。此立地之道也，自刚柔而功备。于是卑高以陈，中列乎人。刚而上者宜乎主，柔而下者宜乎臣。慎时行时止之间，宁迷进退；察道长道消之际，自见屈伸。此立人之道也，敦仁义而有伦。

这段话，实即《易·序卦》所说“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”的发挥。其中所说的“人之道”，无庸讳言是封建等级秩序。而所说的“天之道”与“地之道”，如阴阳、刚柔、不息、行健、高明、沉潜、广博、厚载、资生等等，显然都是天、地的自然形象及其对人的作用，丝毫没有神秘的色彩。致于“地之功备”，是和厚载、资生联系着的；“天之德全”，也是和阴阳联系着的，因而不存在神秘因素，更没有把“天”、“地”道德化和伦理化。凡此种种，都表现了范仲淹思想中的唯物主义倾向。

第二，研究《易》的目的，是为了指导人事。这一点，贯串

于他所写的《易义》的始终。他在解释每一卦时，都要指出这个卦显示了什么样的时机，君子应当如何行动。“乾”是“圣人之德位乎天之时”，“咸”是“上下交感之时”，“恒”是“上下各得其常之时”，“遁”是“君子遁去之时”，“大壮”是“君子威小人黜政令刚严之时”，“晋”是“君子嘉遇显进之时”，“明夷”是“蔽贤伤善之时”，“家人”是“君子理家之时”，“睽”是“物情睽异之时”，“蹇”是“险难在前未可进之时”，“解”是“出险散否之时”，“损”是“取下益上之时”，“益”是“自上惠下之时”等等，每一卦都是如此，不必一一列举。对每一卦所显示之“时”的判定，主要是根据卦象。如“损”䷨是兑（泽）下艮（山）上，“山泽通气，其润上行”，因而这一卦是“取下资上之时”。再如“夬”䷪是乾（天）下兑（泽）上，“一阴处高，群阳代之，”因而是“以大制小以正黜邪之时”。再如“震”䷲是“雷（震为雷）相从而兴，威动万物，内外皆震”，因而是“君子心身戒惧之时”等等，其中不无牵强附会之处。但他很欣赏《易·艮》彖辞所说“时止则止，时行则行，动静不失其时”这句话，用它来作为解释《易》义的指导思想，处处强调“时机”，以取得人事活动的成功，则是很值得称道的。

第三，解释《易》的方法，仍沿用爻位说，得中说，相应说，卦德说等等。“爻位说”是指六爻皆得其位，即初、三、五为阳爻，二、四、上为阴爻。如“既济”䷾，六爻皆得位，最为吉利。如果相反，初、三、五为阴爻，二、四、上为阳爻，即不得位。如“未济”䷿，六爻皆不得位，最不吉利。“得中说”的“中”，是指在内卦和外卦都居于中间的那个位次，也就是一个完整的卦的第二和第五两个位次。如果第二位是阴爻，第五位是阳爻，那就是既“得中”，又“得正”（得位）。如果第二为阳爻，第五位是阴爻，那就是只“得中”，而不“得正”。“相应说”是指“初、四”、“二、五”、“三、上”各爻位均能阴阳呼应。如“恒”䷟，

“初”为阴爻，“四”为阳爻；“二”为阳爻，“五”为阴爻；“三”为阳爻，“上”为阴爻；就叫做“顺应”，也最为吉利。相反，如“艮”䷳。“初、四”均为阴爻，“二、五”均为阳爻，“三、上”均为阳爻，这叫“敌应”，最不吉利。“卦德说”，是指“乾”刚，“坤”柔，“巽”顺，“兑”说，“震”动，“艮”止，“坎”陷，“离”明之类。范仲淹在《易义》中，也使用这几种方法。如解释“蹇”䷦时说：“蹇，止于险中，险难在前，未可进之时也。观其卦名，与屯䷂卦相近（自注屯亦难也）。然则屯已动乎险中，难可图也。蹇犹止乎险中，难未可犯也。唯二为王臣（自注：得位应五），君在险中而与己应，始可匪躬而往。余皆往蹇而弗济”。这段话就用了以上所说的方法。“蹇”卦是艮（止）下坎（陷）上，所以说“止于险中，险难在前”。“屯”卦是震（动）下坎（陷）上，所以说“动乎险中”。“动于险中”，“难”尚可图；“止乎险中”，“难”就未可犯了，因而是“未可进之时”。“蹇”卦“二”为阴爻，“五”为阳爻，既得中，又得正，“二、五”又是顺应，这就是“得位应五”。“五”又为君位。“二”为臣位，这就叫“二为王臣，君在险中，而与己应”。既然相应，始可匪躬而往；其他各爻，则只能“往蹇而弗济”了。这样解释，未免牵强附会。但这是《十翼》以下的通例，未可厚责于范仲淹。而他在解释《易》义时，却从使用过汉儒所惯用的爻辰、纳甲等象数学的方法。因而在他的《易》论中，也没有丝毫荒诞神秘的色彩。这一点是应当指出的。

三、范仲淹《易》论中的哲学思想和政治思想

范仲淹的《易》论，接触到了宇宙万物的本原问题。他在《乾为金赋》中说：“大哉乾阳，稟乎至刚。……运太始之极，履至阳之位。冠三才而中正，秉一气而纯粹。万物自我而资始，四时自我而下施”。这就是说，“乾”秉纯粹至刚的阳气，是万物的

根源。但这纯阳“乾”怎样产生万物，则没有具体的说明。而在其他地方又说：“天地动而万物生”（《易义·艮卦》），则又把“天地”看作万物的本原。看来，范仲淹并没有构成一个宇宙演化的模式，这本来不是他研究《易》义的出发点嘛。但他既把“天”（即乾）视作纯阳之气，那么，不言而喻，“地”就是纯阴之气。天地化生万物，实即阴阳二气化生万物。这虽是前人早已说过的话，但毕竟具有“气本论”的色彩。因而在本体论上，范仲淹具有唯物主义因素。

范仲淹的《易》论，更多地阐述了自然界和人类社会的“变化云为之义”，即发展变化的规律。概括起来，大致有以下几条。

第一，物极必反。他在《易义·丰卦》中说：“日之动也，丰乎正中焉。……过乎正中，日斯昃矣”，这是讲自然界。又说：“文明之动也，丰乎皇极焉。……过乎皇极，文明亏矣”，这是讲人类社会。在《大壮》卦中又说：“雷在天上，万物以震；威行天下，万邦以恐。天地之壮见乎雷，圣人之壮见乎威。威壮而不节于天下，暴矣，壮其丧矣”。明白了这个道理，就应当“戒于盈”，“节其壮”。戒于盈，才能保其丰；节其壮，才能保其威。

第二，损而后益。他在《天道益谦赋》中说：“原夫杳杳天枢，恢恢神造。损有余而必信，补不足而可考。……龙蛇蛰而后震，草木落而还芳。于以见其物理，于以见其天常。月既亏而中盈，于时不昧；阳尽剥而求复，其义爰彰。……得不观庶物之情，究至理之本，贵必始于贱，益乃生于损。既入事之在斯，又天道之奚远”。这段话说得很精彩。开头几句，说明损有余而补不足，乃是天道，中间几句，举自然界和人类社会的事物为例，最后说明“损而后益”，乃是普遍规律。因而，君子法而为政，就必须“敦称物平施之心”，圣人象以养民，就必须“行裒多益寡之道”。既然要“称物平施”、“裒多益寡”，就必须有所损，有所益。那么，损谁、益谁呢？在《易义》“损”、“益”两卦中，范仲淹又

作了很好的分析。“损”䷨是卦兑（泽）下艮（山）上，其象是“山泽通气”，其义是“取下益上”。“益”䷩卦是震（雷）下巽（风）上，其象是“刚来助柔”（☳阳多为刚，☴阴多为柔），其意是“自上惠下”。为什么“取下益上”为“损”，“自上惠下”为“益”？因为：“下者，上之本也”；“益上则损下，损下则伤其本也，是故谓之损。损上则益下，益下则固其本也，是故谓之益。本斯固矣，幹斯茂矣，源斯深矣。流斯长矣。下之益上，则利有竭焉，上之益下，则因其利而利之，何竭之有焉”。这些话，是对儒家“民为邦本”、“本固则邦宁”的政治主张所作的最深刻的哲学说明。

第三，睽而后合。范仲淹在解释“睽”䷥卦时阐述了这个观点。“睽”卦是兑（泽）下离（火）上，火之性炎上，在本卦中又居上；泽之性润下，在本卦中又居下，其道违而不相接，所以叫做“睽”。自然界和人类社会中，这类现象非常多。如天在上，地在下；男居外，女处内；君在上，臣在下，等等，都是互相睽离。但是天地虽睽，而阴阳合焉，男女虽睽，而礼义成焉；上下虽睽，而君臣合焉；万物虽睽，而情类聚焉。有了天地之睽，才有阴阳之合；有了男女之睽，才有礼义之成；有了上下之睽，才有君臣之会，有了万物之睽，才有情类之聚。这当中包含了多么深刻的辩证法思想。

第四，不相入而相资。范仲淹在《水火不相入而相资赋》中阐明了这个观点。题目下自注云：“其性相反，同济于用”。这八个字就是“不相入而相资”的含义。文章一开头说明水火之性不同：“水以流而顺，火以明而盛。一彼一此，自分燥湿之情”；但笔锋一转：“离（火）坎（水）诚非其一致，阴阳安得而两忘。虽天生之材，本四象而区别；盖日用之利，合二体以交相。道非独善，功不相远。翻疑乎方以类聚。何患乎体与情反。作咸作苦，始殊同气之求；曰炎曰凉，岂宜相得之晚。施之无穷，和而不同。亦犹天地分而其德合，山泽乖而其气通。日月殊行，在昭临而相

望；寒暑异数，于化育以同功。则知质本相远，义常兼济。六府辩盛德之美，九鼎洽大亨之惠。分而为二，曲直相入以诚难；会之有无，胡越异心而自契”。这段话首先说明水火之性虽相反，但必须互相配合，才能有济于用。接着就推而广之，说明自然界（天地、山泽、日月、寒暑）无不如此。而其所以如此的根本原因就在于“质本相远，义常兼济”。把这个道理，应用于人事，那么，从政者，就必须“宽猛相须”；为道者，就必须“恬智交养”，而不能偏于一端。

以上的分析表明：范仲淹对自然界和人类社会“变化云为之义”的认识，是相当深刻的。他的哲学思想，不乏唯物主义和辩证法因素；他的政治思想，也不乏“民主性的精华”。这些都是可珍贵的历史遗产。但他毕竟是封建时代地主阶级的政治家和思想家，自有其历史和阶级的局限。尽管他承认自然界和人类社会是运动变化着的，但“变”之中仍然有“常”。这个“常”，表现在自然界，就是“天尊地卑，道之常矣”；表现在人类社会，就是“君在上，臣处下，理之常矣；男在外，女在内，义之常矣”。二者结合起来：“天地、君臣、男女各得其正，常莫大焉”。（《易义·恒卦》）一切都可变，但天地、君臣、男女各得其正，却是不可变的；道、理、义也是不可变的。这就是范仲淹的局限。

总括上文，可知：范仲淹研究《易》义的出发点和归宿是指导人事，指导人事的方法，是用自然规律比附人类社会。他没有把自然界神秘化，也没有把自然界德道化，这都是范仲淹哲学思想中的积极因素。但他是否承认有意志的“天”，能不能超越“天命论”这座大山？则请看他所写的《上汉摇》。

福至在朱门，祸来先赤子。赏闻自天意，天意岂如此。何为治乱间，多言历数尔。愿天赐吾君，如天千万春。明与日月久，恩将雨露均。帝力何可见，物情自欣欣。人复不言天，天亦不伤人。天人两相忘，逍遥何有乡。吾当饮且歌，不知

羲与黄。（《文集》卷一）

仔细玩味这十八句诗。可知：他反对“天”福朱门、祸赤子这种思想；也反对把人间治乱，归之于历数。但盼望“天”赐圣君，明如日月，恩同雨露，在此前提下，天人两忘，物情自欣。可见，他仍然承认“天意”；但不把“天意”当作人间兴亡祸福的根源。他所强调的是人事，因而在《易》论中就着重探究自然界和人类社会的变化规律，并用自然规律，去论证人类社会。比起董仲舒、刘向等汉儒所宣扬的天人感应、灾祥休咎之学来说，应是一个巨大的进步。如果把他的思想，放在整个北宋哲学思想的演变过程中来考察，则更具有特殊的意义。

四、范仲淹《易》论在北宋哲学思想

演变过程中的地位

北宋哲学思想的演变过程，实即对以灾祥休咎为特征的汉学逐步进行改造的过程；其所要解决的根本问题，是对伦理纲常进行新的论证。汉儒灾祥休咎之学必须改造，正是上述唐宋之际中国历史所发生的重大变化在意识形态领域所提出的必然要求。如上文所说：唐宋之际，我国封建社会的阶级阶层关系发生了重大的变化。地主对客户直接人身控制相对削弱了。适应这一变化，地主阶级除了强化国家机器，从政治上加强对农民的统治外，还迫切需要建立一套能把自然观、认识论、伦理观、道德观等等有机地联系在一起的哲学体系，以便全面地对自然、社会、人生问题等等作出有利于地主阶级的解释，从思想加上深对农民的麻醉。而北宋中央集权的加强，也需要对伦理纲常进行新的论证。汉儒的灾祥休咎之学，为伦理纲常制造了一个神学基础，固然有利于巩固人间的封建统治。但这个神学基础，不仅在理论上过于粗糙，而且在实践中很容易被地主阶级内部企图改朝换代的野心家和农

民起义所利用，对皇权有一定的危险性。宋太祖、太宗二人都深刻认识到这种危险性。在他们统治时期，就严刑镇压人们“私习天文”、“妖言利害”，动辄处死、籍没，悬为禁例。^①但严刑镇压，毕竟是消极的措施，并不能从理论上解决根本问题。于是对这个神学基础的改造，也就成为北宋初期现实政治的需要。

宋儒对汉学的改造，大体经历了三个阶段。

第一个阶段的代表人物是邢昺和张景。邢昺在奉勅编撰的《论语正义》一书中，吸取魏晋玄学思想，一方面反复申明“天本无心”、“天本无体”、“天无言语之命”恢复了“天”的自然性质；另一方面，又力图说明“天”所以能“命”的道理，而不诉诸灾祥休咎之类。因而，他所讲的“天命”，较之汉儒，显然已摆脱直观粗糙的形式，初步具有理论的色彩。关于这一点，请参阅姚瀛艇《论邢昺在儒家思想演变过程中的地位》^②，不再赘述。张景在所著《洪范论》中，反复申明《洪范》中所言“用”者，皆“人君之所用”，从而否定了“天”的权威，否定了“天”的“神”的性质。关于这一点，河南省社科院历史所郑涵同志在《张景学术述评》^③中有很好的分析，请参阅。

邢昺、张景二人在宋儒改造汉学的道路上，迈出可贵的一步，但他们也都有自己的困难。对邢昺来说，既恢复“天”的自然性质，而又坚持“天命”，在理论上就有不可克服的矛盾。对张景来说，否定“天”的权威，并不一定完全符合最高皇权的愿望。这一切都需要后继者来解决。

第二个阶段的代表人物就是范仲淹、欧阳修等。他们都是“庆历新政”的积极参加者。在思想领域，他们必须解决两个问题。一个是为变法改革，提供理论根据；一个是在改造汉学的道路上再迈出一步。这两个任务又紧密连在一起。范仲淹则比较好地完成了这两个任务。如上文所说：他强调自然界和人类社会的“变化云为之义”，这就为变法改革提供了理论根据。他强调“天”的

自然性质，不突出“天命”，而用自然法则比附社会法则，这就避免了邢昺所遇到的困难。他强调人事，又不公开反对“天命”，就比张景更能适应最高皇权的需要。但范仲淹也有自己的困难。第一，很难用的“气本论”去论证伦理纲常，因而他无力从本体论的高度为伦理纲常提供理论根据，就只好用自然法则去比附社会法则。第二，自然的“天”和有意志的“天”在他的思想中并存。尽管他不强调“天命”，但这个理论上的不彻底性，却是他们无力克服的缺陷。所有这些，也有待于后继者来解决。二程就是这样的后继者，他们在改造汉学的道路上，迈出了第三步。

大程在《定性书》中强调天地无心、圣人无情；《二程遗书》第十一所载刘绚所记大程的语录也说：“言天之自然者，谓之天道；言天之付与万物者，谓之天命”。可见，自然的“天”与有意志的“天”也曾在大程思想中并存。但他终于自家体贴出了“天理”二字，作为他的最高哲学范畴，于是他就解决了四个大问题：第一，他用“理”去统摄“天”、“人”、“庶物”，把“理”贯串于自然观、认识论、人性论、伦理观等各个领域，构成了一个精致的“理本论”的体系；第二，有了这个体系，他就能从本体论的高度去论证伦理纲常，于是，伦理观与本体论融为一体，再也不截为两橛；第三，他以“理”说“天”，就把自然的“天”和有意志的“天”统摄起来，解决了两个意义上的“天”并存于一个体系中的矛盾状态；第四，他提出了一个完美体现“天理”的最高境界以及达到这个境界的途径。这就完成了从“神学目的论”向“理本论”的转变，亦即由汉学向宋学的转变。从此以后，妖妄的“天”，变成了义理的“天”，“天命”变成了“天理”；“皇权”由天之所命，变成了“天理”的化身；伦理纲常由“神意”变成了“天理”，服从伦常由服从“神意”变成了自我人格的完美体现。总之：“皇权”与“伦常”得到了完美的论证，获得了坚实的理论基础。从而“皇权”再不必耽心“天命可改”，再也不必去干既提倡“天

命”又严禁别人“妖言利害”那样自相矛盾的事了。这就是宋儒在改造汉学重新论证“伦理纲常”的长途中的第三步，也是最关键的一步。二程解决了邢昺、张景、范仲淹等所未能解决的问题。这就是二程思想最终成为官方哲学的关键所在。

总括上文可知，宋儒对汉学的改造经历了曲折的道路。在这个长途上，范仲淹的思想，是一个承上启下而不可缺的环节。他强调自然的“天”，这是对邢昺和张景的继承；他又不突出“天命”和否认“天命”，这是对邢昺、张景的修正。而他用自然规律去比附人类社会，则对二程有启示作用。二程就是在“明庶物”的过程中，在自然界的万物中提炼出一个超越万物的“理”，又吸收佛教的佛性说，把这个“理”变成了既超越自然界又超越人类社会的最高本源。^①这是二程对范仲淹思想的重大发展。有了这一重大发展，二程就能从本体论的高度为人间的封建统治秩序进行辩护，而不必象范仲淹那样用自然规律去比附人类社会了。在范仲淹那里，自然界和人类社会，仍然是两截；在二程那里，自然界和人类社会已融为一体。在董仲舒那里，自然界和人类社会之间的联系是“神”；在二程那里，自然界和人类社会之间的联系是“理”。对汉学的改造，二程作了最重要的贡献；而范仲淹所起的承上启下的作用，也不应忽视。这就是范仲淹思想在北宋哲学思想演变过程中的地位。

①参看姚瀛艇：《论唐宋之际的天命与反天命思想》，载《宋史研究论文集》，河南人民出版社1984年7月出版。

②载《河南师大学报》1984年第一期。

③载《宋史研究论文集》，《中华文史论丛》增刊。

④参看姚瀛艇《论二程思想》，载《河南大学学报》1985年第4期。

评横渠《易》理

喻博文

王夫之在《张子正蒙注·序》中说：“张子言无非《易》。立天、立地、立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！”细读张载的著作，知王夫之这一段议论是把握到了他的思想渊源的主流。《正蒙》中有《大易》一篇专门讲解《易》义，其他篇章按《周易》（包括《易经》和《易传》）的思想论天道、地道和人道的条目随处可见，而且还有《横渠易说》一书，专门解释《周易》的道理。《易说》是张载早期的著作，奠定了他的思想基础。研究张载其人及思想，《正蒙》是主要的依据，但不能忽略《易说》，如果忽略此书，那就不可能全面深刻地认识和了解张载及其思想。《易说》“文颇简略，盖无可发挥新义者，即不横生枝节，强为敷衍。”（《四库全书简明目录》卷一，经部一、《易类》）但是，此书在训解《周易》中所阐明的的问题相当广泛，本文就其基本思想作一介绍和评论。

一、张载心目中的《周易》

《周易》这部书的作者、性质、产生时代、卦的起源，从“经”到“传”、从整部书到具体篇章的释义训解都有歧义。其歧义之多，恐怕是古代经、子书中再没有第二部^①。张载对本书内容性质的总论，是大体可以代表宋明理学家的《易》学观点，也是研究《周易》中的一家。我们要了解张载关于《周易》的系统理论，就

* 本文原载《中国哲学史研究》一九八四年第四期。

需要先知道他对这部经典性质的论述。

张载发展了《易传》解经的观点，认为“易”分为两种，有“天易”与《易书》的分别，前者是本然之“易”，后者是前者的逻辑再现，是圣人根据“天易”创作的一部“百科全书”，“冒天下之道”（《张载集·横渠易说系辞上说》，下引《易说》文只标篇名，并加“说”字），囊括了自然、社会和人事的根本道理，即天道、地道和人事，是解决天与人、主体与客体矛盾的基本指导理论。

《系辞》言《易》，大概是语《易书》制作之意；其言“易无体”之类，则是天易也。（《系辞上·说》）

《易》一物而三才备：阴阳气也，而谓之天；刚柔质也，而谓之地；仁义德也，而谓之人。（《说卦·说》）

天人不须强分，《易》言天道，则与人事一滚论之，若分别则〔只〕是薄乎云尔，自然人谋合，盖一体也，人谋之所经画，亦莫非天理。（《系辞下·说》）

张载认为自然界和人是有所区别的，自然界有其现象和性质，人是自然的一部分，是有所异于自然界的性质，这是他思想认识的大前提。在承认这个大前提的条件下，他强调“天人不须强分”。认为两者的“理”是一致的，《周易》正是论述了天与人、天道与人事、也即三才（天、地、人）的区别和一致。

《周易》阐明天道，张载认为言简意赅，真实深刻，又切于实用，非释道家虚妄之论。他说：“《易》语天地阴阳，情伪至隐赜而不可恶也，诸子驰骋说辞，穷高极幽，而知德者厌其言。故言为非艰，使君子乐取之为贵。”（《系辞上·说》）

对人事的论述，张载认为《周易》同样是十分完备而深刻的，并且能够预见未来，测知吉凶。“《易》于人事始终悉备，行善事者，《易》有祥应之理。萌兆之事，而《易》具著见之器；疑虑而占，则《易》示将来之验。有以见天地之间，成能者圣人而

已。能畏信于《易》者，虽百姓之愚，能尽人鬼幽明之助。”（《系辞下·说》）“《易》之为书，有君子小人之杂，道有阴阳，爻有吉凶之戒，使人先事决疑，避凶就吉。”（《系辞上·说》）总之，《周易》关于人事方面的各类问题都能给予回答。

无论从总的方面考察，或就天道、人道分别开来研究，《周易》都是“至精、至变、至神”的，是“圣人与人撰出一法律之书”（《系辞上·说》），一部中国式的“圣经”。这就是张载心目中的《周易》。

张载对《周易》的尊重代表了当时知识界的一种学术思想倾向，在士人之中，几乎人人尊《易》、信《易》、学《易》。所以，撰写的关于《周易》的著作也较为丰富。《四库全书》中《经部·易类》共著录一百六十七种，宋人著的就有五十七部，占三分之一还强。在《子部·道家类》还有宋人撰写的与《周易》有关的著作四种。两类相加共六十一一种。这个不完全的数字从一个方面向人们说明宋人尊信研究《周易》的热烈情状。张载高度评价《周易》，只是这一颂赞《周易》的大合唱乐队中一把小提琴。

《周易》在宋代学者中为什么会有这样崇高的地位？这是人们有兴趣考查的一个问题。

自从《易》成书以后，我国封建社会的每个时期都有人学习、训解和研究它。春秋战国时期儒生深入研究了《易经》，并撰写了一些著作，其代表作就是所谓的“十翼”。“十翼”的出现使《易经》从迷信走向理性，从占卜进入哲学。汉代把《周易》列为经书之一，有象数一派使《周易》的神秘色彩更加浓重。魏晋时期，《周易》为玄学家所重视，士人中许多人都学习、尊信此书，有的是迷信占卜，有的是阐发义理；义理派中以王弼的《周易注》为代表。一扫象数之学，进一步奠定了此书为哲学著作的基础。两宋有象数派，有义理派；前者以邵雍为代表，后者有张载、程颐 and 朱熹等大家；义理派可以说是主流派，对思想界影响较大。清

代主要是以训诂为务，但未脱离象数、义理的窠臼，名家有惠栋、张惠言、焦循等。当然，这不是说其他时期对《周易》没有研究，也不是没有成果，而是说不及这几个时期研究此书的成果显著，并且具有各自的特色。各个时期尊信《周易》，出现训解和研究《周易》的热潮，是有其共同的原因，也有它的特殊原因。就宋代来说，或就张载其人来说，他们和他尊信、训解和研究《周易》的原因主要有以下几个方面：

一、《易经》本是一部占卜符号和文字记录的书，供占卜之用，是华夏民族早期的一种迷信、神学作品，后代也为迷信、神学服务。这样的作品自然是神秘主义的东西，愈是神秘才愈能引起人的探索的好奇心；何况，它还有卜筮的作用，为人们可以预示吉凶祸福。在科学文化落后的封建社会，人们好奇和崇信它是理所当然的了。

更何况。传说《周易》是“人更三圣，世历三古”（《汉书·艺文志》）的经典，于是，它的神圣光圈越为增大，它的神秘色彩愈加耀眼。被汉王朝列为经书以后，在神秘的色彩上又钤印上王权字样。迷信加权威，促使更多的士人学习训解和研究它了。

二、《易经》本身也有它吸引好学深思之士的内在根据，一方面是用“—”、“--”两个符号组成八卦，又进一步重叠成六十四卦的数学系统，其排列组合既错综复杂又有自然规则的秩序，令人高深难测，研究起来趣味无穷，并可随意发挥，从古迄今的象数派就充分地在这方面运用了他们的才智，写出许多神秘而且还有一定学术价值的著作，与张载同时的邵雍就是此派一位有名学者。另一个方面是它的卦辞、爻辞简古奥博，同一辞语可作多种解释，随研究者的理解不同而意义就迥然相反，真是见仁见智。于是，就给易学家发挥、寓托自己的思想提供了广阔的地盘，吸引和诱惑了一代一代的学人去挖掘和开拓它。

三、自从春秋战国时期《十翼》作者将《易经》由迷信引向

理性，从占卜导入哲学以后，注家蠡起，解者相续，受《周易》的启发进行创作者亦大有人在。他们注解或创作中有不少使“《周易》经传的真谛越晦越失，读者遍览千家之言，反坠入五里之雾，注家自己走入泥潭，也引读者走入迷途。”（高亨：《周易大传今注·自序》）但这只是问题的一个方面，问题的另一个方面是有些注释家在训诂考释中，尚有不少贡献；还有学者在注释中阐发了自己的哲学、政治思想，是中国思想发展史中可贵的重要资料；又有些学者依傍《周易》撰写出有一定科学意义的著作，如《周易参同契》即是。这么繁多的注释和创作，不论是糟粕，或是精华，都加重了《易经》的神秘性，也增益了研究它的价值。《周易》在封建社会的思想知识界的崇高地位是与历代注释家百花齐放的注释、创作者各式各样的创作分不开的。

四、思想理论斗争需要有权威的经典作为依据和武器，《周易》满足了宋人这个需要。张载在他的文章中批判的对象主要是释、道两家，批判中遵循的理论原则基本是《周易》的理论，特别是《易传》的思想。佛家各宗派都有自己一派尊奉的主要经典，道家也以《老子》等古籍为凭依；儒家学者为适应当时思想理论斗争的需要，要寻出一部谈天道讲人事的经典作为依据，于是在儒家经书中就常常找到了《周易》。这是因为《周易》而特别是其中的《易传》对天道、人道阐述比较充分深刻，而且古奥神秘，拿此经典作为依据和武器，同释道所依据的经典相比较，其思想理论的全面、深邃和神秘都不逊色，依据这些理论与异端进行思想理论交锋有根有据有理，气也会壮一些。所以，张载十分重视学习、研究《周易》，“君子未尝须臾学不在《易》”（《系辞上·说》），并多次用《易》理批驳释、道的思想。

如果说一二三项为宋儒尊崇《周易》的普遍原因的话，那么，第四项就是宋代一些学者特别是张载尊崇《周易》的特殊原因。

迷信和理性，占卜和哲学，神秘和王权，实用和学术相结合，

使《周易》成为一部精神异己化的典型神物。

二、《易说》中的认识理论

《易说》作者认为《周易》既阐明了“三才”之道，也向人们展示了认识天道和人道的理论原则。圣人由于掌握了这样的认识理论原则，经过仰视俯察，创作了《周易》这部贯通天人的经典；人们要懂得《周易》之理，就需要知晓《周易》揭示的认识理论原则；依此去学习《周易》的道理，并获取新的知识。那么，如此重要的认识理论原则是什么呢？张载把它总称之为“贞明”、“贞观”（这两个概念见《系辞下》）。他说：

著天地日月，以刚柔立其大本也，其变虽大，盖不能迁夫正者也。贞明不为日月所眩，贞观不为天地所迁。贞，正也，本也，不眩、不惑、不倚之谓也。天地之道至大至广，贞乃能观也；日月之明，贞乃能明也；天下之动，贞乃能一也。盖言天地之道，不眩惑者始能观之；日月之明，不眩惑者始能明之；天下之动，不眩惑者，始能见夫一也。所以不眩惑者何？正以是本也。本立则不为闻见所转，其闻其见，须透彻所从来，乃不眩惑。此盖谓人以贞而观天地，明日月，一天下之动也。

贞明不为日月之所眩，贞观不为天地之所迁，贞观贞明，是已以正而明日月、观天地也。多为日月之明与天地变化所眩惑，故必已以正道观之。能如是，不越乎穷理。岂惟目耳所闻见，必须一德见其大源，至于尽处，则可以不惑也。心存默识，实信有此，苟不自信，则终为物役。事千变万化，其究如此而已。天下之动贞夫一者也。（《系辞下·说》）

张载这两段文章关于认识问题的论述，主要有这样几个方面的意思：

第一、贞明、贞观的意思是“已以正而明日月。观天地也”，

就是说自己站在正确的立场以中正的原则认识了解客观世界。这一立场和原则是认识天道、人道首先要解决的根本问题，“正以是本也”。一个人具有了这一立场和原则，才能对自然、社会 and 人事有正确的观点，就“能观”“能明”“能见”，于是，就会不被客观的现象变化“所眩惑”、“不为闻见所转”。否则，认识天道、人道就不可能实现。

第二，贞明、贞观是一种理性认识，用张载本人的著作《正蒙》中的语言来说即“大心”之知，不是感性认识（即“闻见之知”）。这种认识的特征是“其闻其见，须透彻所从来”，已经透过闻见进入了理性领域。“透彻”的意思有两层：一是通过闻见上升到理性；另一是不经过见闻，就是超越见闻的直觉。

第三，人要获得贞明、贞观的立场、原则，能对客观世界“以正道观之”那就要“穷理”，“能如是（指“贞明”、“贞观”——引者），不超乎穷理”。必从一德见其大源，至于尽处”。张载说的“穷理”既包括较触认识客观存在的理，还含有学习体悟圣人经典所讲的理，而且这是必不可少的十分重要的“穷理”途径。“穷理”中用前者证悟后者，补充后者。所以说认真学习《周易》以及圣人的其他经典，就能获得“贞明”、“贞观”的立场、原则；具有“贞明”、“贞观”的立场和原则，就能正确地实现认识的总任务——认识天道和人道。

张载把认识天道、人道以及两者的关系用《说卦》中一句话概括，这就是“穷理尽性以至于命”。《周易·说卦》中这一命题成为宋代理学家讨论的重要理论问题之一，张载是率先重视这个问题的，他把这个命题视为人类认识的总任务，同“知天知人”是一致的。他说：“天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。知天知人，与穷理尽性以至于命同意。”（《说卦·说》）人类的认识任务无非是认识客体和主体，“知天知人”就是中国古代哲学家对认识的任务这两个方面的概括，“穷理尽性

以至于命”是比“两知”更为明确的表述。“穷理”是探讨研究物理，即“天下之理”，包括自然之理、人事之理，“尽性”，为充分认识和发挥本性的意思，包括“尽物之性”、“尽人之性”，更主要的是“尽人之性”，“言性已是近人言也”；“以至于命”，就是认识天命，掌握天命，“天命”的意思是谓人生一种必然的不可抗拒而能认识顺应的趋势，人认识到这个趋势“则命至其源”（以上引文凡未注明出处的均见《说卦·说》），就是“至于命”了，就达到了这样一个至高的境界，即“耳顺、与天地参、无意、必、固、我，然后范围天地之化；从心不逾矩，老而安死，然后不梦周公。”（《系辞上·说》）换句话说，就是达到了天人、物我一体的境界。

张载按照《文言》、《系辞》等篇中的理论，把达到天人、物我一体境界的认识过程（或者说觉悟过程），明确地分为两个阶段。这两个阶段是：精义入神和穷神知化。他说：

“精义入神以致用”，谓贯穿天下义理，有以待之，故可致用。穷神是穷尽其神也，入神是仅能入于神也，言入如自外而入，义固有浅深。（《系辞下说》）

“精义入神，利用安身”，此大人之事。大人之事则在思勉力行，可以推而至之；“未之或知”以上事，（按：《系辞下》：“过此以往，未之或知也，穷神知化，德之盛也。”）是圣人盛德自致，非思勉可得。（同上）（相同的论述又见《乾卦·文言·说》）

据上面的引文可以知道，“精义入神”是认识水平和精神境界较低的一层，“穷神知化”则是最高的一层，两者是指认识程度的浅和深，也是指精神境界的低和高；“精义入神”思勉力行能够致达，“义有精粗，穷理则至于精义，若尽性则即是入神”（同上）；“穷神知化”则必须“德盛仁熟，自然而致也”（同上），也就是说要靠逐步修养和直觉达到。所以，他说：“大抵思虑静乃能照物，须放心宽快公平以求之，乃可见道。况德盛自是广大，《易》曰‘穷神知化，德之盛也’。岂浅心可得！”（同上）张载在《乾

卦、文言·说》中又讲：“若大人以上事则无修”，那么，如何能达到“穷神知化”的境界，“不可得而知也”，就是说只可神会不可言传的，只有“德熟”以后自然而致。张载的意思实际是说靠神秘的直觉证悟才能达到。这时，客体之理溶化为我我心内之理，人我心内之理就是客体之理，人我与客体自然融合为一，进入了神化的圣人境界。

思想认识、精神道德达到穷神知化这样至深至高的水平和境界，虽然靠直觉和体悟，但是也离不开感觉器官与“形而下”的现实存在交接。“‘神而明之，存乎其人’，道至有难明处而能明之，此则在人也。凡言神，亦必待形然后著，不得形，神何以见？……然则亦须待人而后能明乎神。”（《系辞上·说》）所以，张载给闻见之知一定的地位。在《正蒙·大心篇》中认为感觉器官有“合内外之德，知其为启之之要也”，是心（思维器官）与外界联系、交流的门户，必由的通道，更是启开心中秘密（即“天地之性”）的钥匙。但是，张载最为重视的是德性所知、“大心”之知（包括直觉和体悟的方法）。他认为这种认识和智慧，才能把握事物的本质，达到精神的最高境界——神化。

我们不难看到，张载所阐明的关于认识问题的这些理论，一方面是认识论，另方面也是修养经。他认为精神道德境界愈高认识事物之理的能力就愈强，水平就愈高。对事物认识的也就愈深刻。道德修养和知识增进是同步并行，或者是一回事；甚至认为达到“穷神知化”的境地和水平，实现的基本途径是“德盛仁熟，自然而致”，不是通过感性到理性的上升过程。这是张载或者说为宋明理学家认识理论的最突出的特征。

这一突出的特征是与它规定的认识的总任务——穷理尽性以至于命——桴鼓相应。因为，这个总任务主要是指追求的一种超人的道德精神境界，而不是要求获得自然、社会和人的科学知识，或者说要求探索这些领域知识的成份较小。所以，不能看到他讲到

耳目见闻、德性所知等就和现代哲学中的认识论混为一谈。如果它是认识论问题的话，也是中国封建社会的认识理论，而非西方资产阶级哲学家讲的认识论，更不是马克思主义的认识论。这种认识理论很难把人的聪明才智引向探索自然和社会奥秘，发现和发展科学知识。理学在中国社会历史发展中所起的基本作用，已经证明它是钳制人们头脑的紧箍咒。

《易说》阐发的认识理论是认识天道、人道的指导原则，也是通向天人、物我一体的途径。

三、《易说》中的气及其性能论

《易说》关于客观世界的哲学观点是继承和坚持了气一元论，认为“太虚即气”（《系辞上·说》），对于这个问题，许多评论张载哲学思想的专著和文章已经作了论述，本文不再重复。这里要论述的是张载所说的“气”的本义是哲学意义的物质，还是指一种性能？抑是两方面的意义兼而有之？从《易说》的整个内容研究，我认为是后者，即气包括物质与物质性能的涵义，甚至更多的是讲性能。他说：

所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之；苟健顺、动止、浩然、湛然之得言，皆可名之象尔。（《系辞下·说》）

这里既认为有目可见的“郁蒸凝聚”者为气，又认为“健顺、动止”的形态，“浩然、湛然”的现象也是气。一句话气是物质，也是性能。所以，张载进一步认为“气能一有无”。（《系辞·上说》）气之有、无指有形与无形、聚与散、实与虚等形态，这些都统一于物质的气的存在。另外气之有、无说是讲气“无情”和“有意”。从物质的气说是“无情”，“天惟运动一气，鼓万物而生，无心以恤物。”（同上）又说：“老子言‘天地不仁，以万物为刍狗’，此是也。……天地则何意于仁？鼓万物而已。”（同上）但从性能讲，又好似是“有意”，“……亦不可谓天无意，阳之意健，

不尔何以发散和一？阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，少不顺即有变矣。”（《系辞下·说》）

张载一时说天（气）“无情”，一时又说“有意”，有些强调张载的哲学属于唯物主义的文章只引出前一方面的论说作证，而不提后一种说法，这是不全面的，是有意避开牴牾的态度。实际这两方面的论说并不矛盾，而是从气的不同角度讲的。当然，用“有意”二字表述气的性能是拟人化的不科学的用语。因为，这样就混淆了物质和精神的界限，走向在承认物质不灭的同时，必然承认精神灵魂不死的胡同，为唯心主义、神学迷信开了后门。但是我们要想到这是十一世纪的古哲人的语言。

为了进一步阐明气的性能，张载根据《周易》提出了“神”与“化”的范畴，有时合称“神化”，“化”又叫“变化”。这是气的既有联系又有区别的两种性能。

物虽是实，本自虚来，故谓之神。（《系辞上·说》）

大率天之为德，虚而善应，其应非思考聪明可求，故谓之神（同上）

惟神能为变化，以其一天下之动也；人能知变化之道，其必知神之为也。（《系辞上·说》）

天下之动，神鼓舞之也，神则主乎动，故天下之动，皆神之为也。（同上）

根据上面的引文可以知道，张载认为“神”是气的性能，从气的虚处发生的；“神”是“化”的内在根据和起因，“化”是“神”的外在表现和形象；“神”是隐藏的无形的，“化”是显露的有形的；“神”是不能感知的，通过“化”而知道、认识“神”；“神”统一了天下万物的运动变化。总之，“神化”是对气生成万物以及万物运动变化的进一步说明。张载是企图从事物内部去寻找事物运动变化的原因，不满足于在经验范围内的回答。

气为什么会有“神化”的性能呢？张载的回答是：“一物两

体者，气也。一故神，两故化，此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。有两则有一，是太极也。”（《说卦·说》）他认为世界是气和其作用的有机的统一体，这个有机的统一体内存在着阴阳两种气；有机的统一体与阴阳二气是浑然一体，自然统一的：没有统一而两体就不具有，没有两体而统一亦不复存在；处于统一体内的阴阳二气一刻不停地纲缊推荡就具有了“神化”的性能。由这种性能的作用而形成了天地万物，天地万物是“神化”性能的有形显现，它们本身也各具有各自的“神化”性能。

整个宇宙界是一有机的统一又矛盾的生生之体，这个生生之体产生的天地万物也是与之相应一致的，都是既为“一”又是“两”，“两一”共存。“物无孤立之理。非同异、屈信（伸），终始以发明之，则虽物非物也。”（《系辞下·说》）天、地、人三者统一之中的矛盾表现为“阴阳”、“刚柔”、“仁义”（见《说卦·说》）。“两一”是无物例外，无处不有。因此，“神化”的性能体现在自然社会和人类的全过程。

气的“神化”性能还表现为感应。“太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。”（《系辞上·说》）感应的形式是多样纷纭，“感之道不一：或以同相感，圣人感人心以道，此是以同也；或以异而应，男女是也，二女同居则无感也；或以相悦而感，或以相畏而感，如虎先见犬，犬自不能去，犬若见虎则能避之；又如磁石引针，相应而感也。……圣人老吾老以及人之老而人欲老其老，此是以事相感也。感如影响，无复先后，有动必感，咸感而应，故曰‘感，速也’”。（《咸卦·说》）以上举出的关于感应的例子多是有情物，而无情的自然是怎样的呢？同样的发生感应，如天的感应是自然的，不是其他力量推动的，亦非有意而为的，“有两则须有感，然天之感有何思虑？莫非自然。”（《观卦·说》）

张载用“感应”说概括天地万物相互联系，相互依存，相互冲突，相互消长的复杂现象和规律，这当然十分浮浅和粗疏，且具有天人、物我一体的神秘主义因素。但将林林总总，纷然杂陈，千姿百态，变化多样的物质世界视为一个相互作用的有机体，而不是当作零散的孤立的、彼此无联系的杂乱堆积的僵硬物质，这种思想不能说不是一种科学的朴素的唯物辩证的见解。

“有动必感”，感而必动，动与感互为因果，从根本上说感先动后，感是运动的成因，这就是说对立统一是物体运动的根源，因为感应是在物与物、物的内部对立双方发生的。张载把生息、进退、往来、聚散，存亡、隐显、屈伸、阖辟、出入，等等，自然的、社会的和人事的许多现象都称之为运动，他所讲的运动已经超出机械运动的领域，包括了物理、生物和社会的运动在内。所有许这多运动，内部根据和原因都是“神”，“鼓天下之动者存乎神”（《系辞上·说》），有“神”就发生感应，感应而出现运动。“神”正如上面已经指出的是“两一”的作用，这“两一”的作用自然也是“神”性能表现之一：“感应”发生的原因。

张载思想深刻的地方不仅是认识到了物质的运动及其内因，更重要的是他强调运动是“天地之心”。所谓“心”用现代的语言说就是运动为物质固有的根本的属性的意思。他说：“大抵言‘天地之心’者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。……天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。……天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来迄今，盖为静而动。”（《复卦·说》）这里说的“生”就是运动。“生生之谓易”，张载说：“生生，犹言进进也”（《系辞上·说》），即不断生长、前进和变化的意思。《横渠易说》中最突出地指出：整个一部《周易》就是讲这个所谓的“天地之心”，肯定世界是一个生生不已的流动过程，承认运动是物质固有的根本的属性，这是相当深刻的朴素的

辩证思想。不可否认，张载在这里形而上学的思想（“为静而动”）也表示的相当明白，并在谈到人的品德修养时，更毫不含糊地说：“盖静者进德之基也。”（同上）

四、《易说》中天人交感、物我一体的境界论

《周易·序卦》讲到《咸卦》时，没有象前面那样讲卦卦相承受的理由，而从天道讲起：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有措。”这是讲《咸卦》的意思。易学家据此把一部《易经》分为上下经，《乾卦》到《离卦》共三十卦为上经，下经从《咸卦》开始至最后《未济卦》共有三十四卦；上经言天道，下经讲人事。张载继承了这种观点，认为上经最末并相接承的《坎》、《离》两卦是“天地之中二气之正交”，“离本阴卦，坎本阳卦，以此见二气其本为此而交性也，非此二物则无易。”（《习坎卦·说》）《离卦》（☲）是离下离上，都是偶数，所以称阴卦。《坎卦》（☵）是坎下坎上，都是奇数，所以为阳卦。张载认为两卦代表阴阳二气的交接，也即天地、男女、夫妇的交接，于是就必然发生感应，下经开始为《咸卦》，“咸，感也”，交接感应就产生新的事物，进入了人道的阐述。这种说法实际上是穿凿附会，因为无论上经或下经既讲天道又说人事，勉强划分是没有充分的理由和根据的。韩康伯、孔颖达否定天道人道分属上下经的立论是符合《周易》内容实际的。我们这篇文章不是讨论这个问题，不需要对此多加分析评论。这里要指明的是张载依据此建立了他的天人交感、物我一体的理论。

张载根据《周易》所阐发的天人交感、物我一体的思想，并非早期先秦两汉儒家、阴阳家中一些人宣扬的“天人感应”的神学，拿人和社会同自然进行简单、直接的类比，找出所谓感应、合一的根据，建立起诡秘荒诞的理论。张载主要的意思是指人的道

德修养达到的一种精神境界。这一境界就是所谓“穷神知化”、天人和諧一体，主体与客体的矛盾最终得到解决，成为圣人了。

张载按照《周易》和《孟子》的思想，把人的道德精神境界的高低分为六等。这六等就是：善、信、美、大、圣、神。其源出此《孟子·尽心下》：“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。”善、信、美三者属于普通的道德，大、圣、神就不同程度的达到了天人合一、物我一体的神化的精神境界。所以，张载根据这样的区分对前三类很少论述，对后三类又依据《系辞》中的“神义入神”、“穷神知化”的理论进行了阐发，对人的精神达到神化的境界作了反复的讲解。《易说》中比较集中论述的是下面一段：

气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。德盛者，穷神则智不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时，非化非时，则化之名何有？化之实何施？《中庸》‘至诚为能化’，《孟子》曰‘大而化之’，皆以其德合阴阳，与天地同流而无不通也。（《系辞下·说》）

这就告诉我们：天人合一、物我一体是精神与天地、阴阳相通；人的精神达到“神化”的境界时天人、物我自然合一；达到“神化”境界的途径是“诚”，“儒者则因明致诚，因诚致明，故天人合一，致学可以成圣。”（《系辞上·说》）所其“诚”，按张载的训解也不是什么神秘的精神状态，就是诚心诚意地修养自己完成天地之性的恢复。他说：“诚，成也。诚为能成性也。如仁人孝子所以成其身。”（同上）据此可知，达到天与人、物与我和谐一体的精神境界是依靠修养来实现的。这里说的修养即是本文第二部分中说的直觉、体悟、穷理等，既要读圣人的经典，也需在生活中践履，掌握运用“贞观”、“贞明”的认识原则、方法；

依照这一认识的原则、方法学习、修养就会达到“神化”境界，实现天人合一，物我一体。这里就与前面说的认识理论挂上了钩，通过认识客体、认识天道，终了落脚到人成为圣人，臻于人道之极。

我们说到这里可以对前面从第二部分起到这一部分讲到的张载关于《周易》的理论归纳为这样一个简单的公式，即：认识主体（修养证悟）——>认识客体（气及其性能）——>主客合一（或物我一体）。主体与客体、天与人、物与我相通的孔窍和灵魂是：神化。

《横渠易说》所阐明的中心思想：《周易》是关于天地人三方面道理都具备的并且统一的“百科全书”，学习《周易》必须体悟把握这一思想，即神化相通的天人合一的思想；人的精神升华到这个所谓更崇高的境界就成为圣人了，于是，最终的或从根本上协调了人和周围世界的关系，解决了主体和客体的矛盾。张载这一中心思想也是宋明理学的基本精神。

当然不可否认，张载在对这一基本精神的阐明中，继承并发展了气一元论的唯物主义思想，充分地论述了气的性能，揭示了物质内在的辩证法，对朴素唯物主义和辩证法思想的发展作出了应有的贡献。这方面我们在文章中已经做了必要的评论和恰当的估价，我们这篇文章想让人们知道张载的这些合理的光辉的思想是埋藏在他的天人合一的体系里面。

-
- 1:《四库全书总目》：“《易》之为书，推天道以明人事者也。《左传》所记诸占，盖犹太卜之遗法。汉儒言象数，去古未远也，一变而为京（房）、焦（贲），入于机祥；再变而为陈（抟）、邵（雍），务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老、庄，一变而为胡瑗、程子（颐），始阐明儒理；再变而李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗，已互相攻驳。又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算

术、以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”这是简明扼要地介绍了清朝前《易》学的派别，从这一介绍可以窥见此学分歧之大。清代研究训解《周易》的情况可参看皮锡瑞《经学通论·易经》部分、蒋伯潜《十三经概论》第一篇第二章《清儒易学》。现代研究《易》的情况及得失分歧目前还没有人总结。1983年第3期《国内哲学动态》的〈周易〉研究近况》一文对近年研究《易》的情况作了介绍，可供参考。

苏轼与朱震的《易》学

戴 君 仁

《易》学在宋代甚发达，说《易》之书甚多，最著名的，当然是程伊川的《易传》，和朱子的《易本义》。而另外有两家和他们近似的，就是苏轼和朱震的《易传》。我们简单的谈一下：

苏轼是一个天才的文人，文诗词都极工妙，此为世人所习如，不知他还是一个经学家，著有《易传》和《书传》。不过他的思想驳杂，不仅文章有纵横气，说经也杂有佛老的意味。《四库提要》于《东坡易传》下云：

“苏籀《栞城遗言》，记苏洵作《易传》，未成而卒，属二子述其志。轼书先成，辙乃送所解于轼，今《蒙》卦犹是辙解。则此书实苏氏父子兄弟合力为之，题曰轼撰，要其成耳。籀又称洵晚岁读《易》，玩其爻象，因得其刚柔远近喜怒逆顺之情。故朱子谓其惟发明‘爱恶相攻，情伪相感’之义，而议其粗疏。胡一桂记晁说之之言，谓轼作《易传》，自恨不知数学，而其学又杂以禅。故朱子作《杂学辨》，以轼是书为首。然朱子所驳，不过一十九条，其中辨文义者四条，又一条谓苏说无病，然有未尽其说者；则朱子所不取者，仅十四条，未足以为书病。况《朱子语类》又尝谓其于物理上亦有看得著处，则亦未尝竟废之矣。今观其书，如解《乾》卦《彖传》性命之理诸条，诚不免杳冥恍惚，沦於异学。至

• 本文原载《易经研究论集》，林伊等著，台湾黎明文化事业公司一九八一年一月出版。

其他推阐理势，言简意明，往往足以达难显之情，而深得曲譬之旨。盖大体近於王弼；而弼之说惟畅元（玄）风，轼之说多切人事。其文辞博辨，足资启发，又乌可一概屏斥耶？李衡作《周易义海撮要》，丁易东作《周易象义》，董真卿作《周易会通》，皆采录其说，非徒然也。”

《提要》對於苏书，是颇为迴护的。按《朱子文集》卷七十二有《杂学辨》一篇，内辨四部书，头一部就是东坡的《易传》。《提要》说“所驳不过一十九条”，而实际上只是《乾》卦《彖传》的全文，和《系辞》里两段话，并没有驳苏氏解六十四卦之语。以全书比例来看，所驳实在是很少的。而《语类》中除《提要》所举者，尚有取於《东坡易传》之言，如：

“问读《易》若只从伊川之说，恐太见成，无致力思索处，若用己意思索立说，又恐涉狂。浩近学看《易》，主以伊川之说，参以横渠、温公、安定、荆公、东坡、汉上之解，择其长者抄之，或足以己意，可以如此否？曰：吕伯恭教人只得看伊川《易》，也不得致疑。某谓若如此看文字有甚精神？却要我做甚？浩曰，伊川不应有错处。曰：他说道理决不错，只恐於文义名物也有未尽。又曰：公看得诸家如何？浩曰：各有长处。曰：东坡解《易》，大体最不好；然他却会作文，识句法，解文释义，必有长处。”（《朱子语类》卷六十七。）

《东坡易传》是屬於义理派的，而后来的《朱震易传》却是义理而兼象数。他是南北宋之间的人，较朱子稍早，而也相信图书。他受学於谢良佐，是二程的再传弟子，《宋史》入《儒林传》。他的声名，不及程、朱、苏诸人大，知道者不多，我们需要简单的介绍一下，史传太长，现节录《宋元学案》的简传：

“朱震字子发，荆门军人。登政和进士第，累仕州县。胡文定安国大器之，荐召为司勋员外郎。赵忠简鼎复荐其廉正守道，士人冠冕，使备讲读，必有裨益。再召，始至，首问

《易》、《春秋》之旨，上悦，改除祠部员外郎，兼川陕荆都督府详议官。迁秘府少监，侍经筵，转起居郎，兼建国公赞读。与翊善范元长冲，人谓极天下之选。迁中书舍人，兼翊善，转给事中，累迁翰林学士……绍兴七年，谢病丐祠卒。”（《宋元学案》卷三十七《汉上学案》。）

朱氏的《易》学著作，有《汉上易集传》十一卷，《周易卦图》三卷，《周易丛说》一卷。他的《进周易集传表》云：

“臣闻商瞿学于夫子，自丁宽而下，其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者，犹可考也。一行所集房之《易传》，论卦气、纳甲、五行之类，两人之言同出于《周易·系辞》、《说卦》。而费直亦以夫子《十翼》解说上下经，故前代号《系辞》、《说卦》为《周易大传》。尔后马、郑、荀、虞各自名家，说虽不同，要之去象数之源，犹未远也。独魏王弼与钟会同学，尽去旧说，杂之以庄老之言，于是儒者专尚文辞，不复推原《大传》，天人之道，自是分裂而不合者，七百余年矣。国家龙兴，异人间出。濮上陈抟以先天图传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。故以河图洛书传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》、《参两》等篇，或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之。更迭倡和，相为表里，有所未尽，以待来学。臣顷游宦西洛，获观遗书，问疑请益，遍访师门，而后粗窥一二。造次不舍，十有八年，起政和丙申，终绍兴甲寅，成《周易集传》九卷，《周易图》三卷，《周易丛说》一卷。以《易传》为宗，和会雍、载之论，上采汉、魏、吴、晋、元魏，下逮有唐及今，包括异同，补苴罅漏，庶几道离而复合。”

从这表里的话看起来，他是以《易传》为宗的，那就是以义理为宗了。但实际上象数的色彩非常浓厚，所以《四库提要》说他“以象数为宗”，尤其是卦图，极光怪陆离之致。大约他的旨趣在包括异同，于前人略同李鼎祚，于后人近于朱子。朱子《易本义》前有九图，《启蒙》亦本原图书卦画。而《本义》里的九图，是有系统的，汉上的卦图，则显得芜杂。两下一比，可见朱子的思想有条理，而朱氏的思想，不免庞杂。所以朱子批评他说：“朱子发解《易》，如百衲袄，不知是说什么。以此进讲，教人主如何晓，便晓得亦如何用。”（《语类》卷六十七）这百衲袄之讥，朱氏是应当蒙受的。

又他的表里，叙述图书的传受颇详，这些图书，影响了中国哲学思想数百年之久，我们看了朱氏的话，很容易引起我们的注意，和探求的兴趣。但要再溯求其原，是“莫知其所自”的。（《宋史·儒林传》载朱震述图书原委之言，后面所下的案语。）

苏轼《毗陵易传》的哲学思想

孔 繁

《毗陵易传》是北宋苏轼的重要哲学著作。当时因遭元佑党禁，苏轼不敢显其名，自称毗陵先生，并用以名其书。该书是苏轼继承其父苏洵遗志，吸收其弟苏辙对《易》的见解（其中《蒙卦》即辙解）而作。苏辙对《毗陵易传》评价极高，曾说：“（轼）所传《易》书之秘，古所未闻，时无孔子，孰知其贤？以俟圣人，后则当然。”（《祭亡兄端明文》，《栾城后集》卷二十）苏轼是唐宋八大家之一，在文学史上有重要的地位。但他在哲学上也积极试图创立体系，成一家之言。《毗陵易传》即是他为建立哲学体系所作的努力。

苏轼当时和程颐都属于反变法派，但是苏轼反对王安石亦反对程颐，因而有蜀党和洛党之争。在思想上，苏轼反对理学的性命之谈，和洛学对立，称为蜀学。蜀学之含义是就哲学而言，非指文学而言。然而，苏轼在哲学史上远没取得象文学史上那样高的地位。

《宋史·苏轼传》载：宋神宗熙宁四年（公元1071年），王安石欲变科举、兴学校，神宗诏两制（中书、翰林）、三馆（史馆、昭文馆、集贤院）议。当时苏轼在史馆任职，他上议，其中有：“夫性命之论，自子贡不得闻，而今之学者耻不言性命，读其文，浩

• 本文原载《中国哲学》第九辑，三联书店一九八三年二月出版。

然无当而不可穷；观其貌，超然无著而不可挹，此岂真能然哉！盖中人之性，安于放而乐于诞耳。陛下亦安用之？”他据《论语·公冶长》：“子贡曰：夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”断言自子贡时，孔子的性命和天道的学说便没有传下来。苏轼这一说法，无疑是在否定孔子以后儒家传统的性命之学，自然难免要被理学家视为怪论了。在《毗陵易传》中，苏轼也几乎是开宗明义地批评性命之学，他说：

“世之论性命者多矣，因是请试言其粗，曰：古之言性者，如告瞽者，以其所不识也。瞽者未尝有见也，欲告之以是物，患其不识也，则又以一物状之，夫以一物状之，则又一物也，非是物矣。彼惟未见，故告之以一物而不识，又可以多物眩之乎？古之君子，患性之难见也，故以可见者言性。夫以可见者言性，皆性之似也。”（《毗陵易传》卷一，下引简称《易传》）

苏轼由批评“世之论性命者”到批评“古之言性者”，认为历来谈论性命者都如同对瞎子描绘物之形状，因为瞎子看不见，因此，都只能是似是而非的。这就表明了他反对谈性命之学的立场。他在《日喻说》一文中谈到“道”的问题时，亦有一段类似的生动的形象譬喻：

“生而眇者不识日，问之有目者，或告之曰：日之状如铜盘，扣盘而得其声，他日闻钟以为日也。或告之曰：日之光如烛，扞烛而得其形，他日揣籥以为日也。日之与钟籥亦远矣。……道之难见也甚于日，而人之未达也无以异眇。”（《经进东坡文集事略》卷五七）

苏轼认为“性”和“道”是相同的。因此，他反对言“道”和反对言“性”所举的例子是相同的。理学家有“性即理”的命题，“理”即“道”。理学家鼓吹“天命之谓性”，以孟子的性善论为理学依据，宣扬性善即“天理”。因此，性命之学为理学的核心。

苏轼以“性”和“道”不可见不可言，认为言“性”言“道”如同对瞽者描说物之形状，愈说愈远。这可以说是对理学的最大讽刺，也无异宣称性命之学都是胡说八道。这当然要遭到理学家的强烈反对。后来朱熹即对苏轼《易传》持严厉批判态度，他说：

“《乾》之《象》辞发明性命之理，与《诗》（烝民维天之命）、《书》（《汤诰》、《太誓》）、《中庸》、《孟子》相表里，而《大传》之言亦若符契。苏氏不知其说同而欲以其所臆度者言之，又畏人之指其失也，故每为不可言不可见之说以先后之，务为闪烁混漾之辞不可捕捉之形，使读者茫然，虽欲攻之而无所措其辞。殊不知性命之理甚明而其说甚简，今将言之而先曰不可言，既指之而又曰不可见，足以眩夫未尝学问之庸人矣！”（《苏氏易解》，《朱文公文集》卷七二）

朱熹指责苏轼不懂性命之学而又故弄玄虚，以闪烁混漾之辞让人不可捕捉，借以掩饰其无知，这已超出学术上的批评而带有人格攻击的味道了，表现出他对苏轼学说的不能容忍。苏轼受玄学的影响，他在宇宙论方面是有闪烁混漾的内容，但他并非不懂装懂借此掩饰自己无知，而是他的学说本来就是如此，这方面我们将在下节述及。

二

苏轼受老庄和玄学影响，认为宇宙本体即“道”，而“道”是“无”，是绝言超象的。因而不可名状，不可言说。他认为，可见可说的都是有形的事物，而非“道”。以有形事物喻“道”，是和“道”（即“无”）的本性相违背的，从而堕入名言，则和“道”的距离就更远了。苏轼这样理解“道”，具有不可知论的色彩。他说：

“圣人知道之难言也，故借阴阳以言之，曰：一阴一阳之谓道。一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也。喻道之似莫密于此者……阴阳之未交，廓然无一物，而不可谓之无有，此

真道之似也。”（《易传》卷七）

这说明，“道”乃是阴阳未交、物未生之前的廓然无一物的状态。廓然无一物，当然是一种真空，即“虚无”了。他又说：

“上而为阳，其渐必虚；下而为阴，其渐必实。至虚极于无，至实极于有，无为大始，有为成物。”（《易传》卷七）这里指出“道”有阴阳两端，阳为上端，阴为下端。上端推到极处则为廓然无一物的“至虚”；下端推到极处即为有形之万物。“无为大始，有为成物”，即是说“有生于无”，“无”是宇宙万物的本原。他还举例说：

“断竹为箛，窍而吹之。唱和往来之变，清浊缓急之节，师旷不能尽也。反而求之，有五音十二律而已，五音十二律之初，有嗒然者而已，嗒然者之初，有寂然而已”。（《易传》卷九）

断竹为箛，指笙管箫笛等乐器。各种乐器奏不尽优美的声乐，而声乐依据五音十二律的乐理。乐理来于长期的音乐实践，其原初是简单的声音。所谓嗒然，不过是指自然界风雨雷霆和动物（包括人）的单调的吼叫。嗒然之声划破寂静的长空，说明有声是由无声而来，在有声之前即为“寂然”，而这即是“道”。这是老庄和玄学的“大音希声”的思想，因其寂然无声才能成为各种音声。由“道”产生万物，也是这样的道理。他又说：

“道者，器之上达者也；器者，道之下见者也，其本一也。化之者道也，裁之者器也。推而行之者，一之也。”（《易传》卷七）

这是道器一体的思想，也是道体器用的思想。“其本一也”是说形而上的道和形而下的器都本于道。苏轼吸收玄学思想，认为体用不可分离，而体为本，用为末，体绝言超象，不可言说，可言说的只是器。他认为“性”即“道”，属于“体”之范畴，因而不可言说，他说：

“夫善，性之效也。孟子不及见性，而见夫性之效，因以所见者为性。性之于善，犹火之能熟物也。吾未尝见火，而指天下之熟物以为火，可乎？夫熟物则火之效也。”（《易传》卷七）

这里批评孟子不及见性，所谓“善”是“性之效”，是指“善”乃表现于外的可以看得见的行为，它已非“性”本身了。苏轼认为凡可见的善恶等行为都不是性，而是“性之效”，是强调道德是后起的，而否定有先验的性善。他在《扬雄论》一文中，更是几乎对古今言性者进行了总结性的批判，他说：

“昔之为性论者多矣，而不能定于一。始孟子以为善，而荀子以为恶，扬子以为善恶混。而韩愈者，又取夫三子之说而折之以孔子之论，离性以为三品，曰：中人可以上下，而上智与下愚不移。以为三子者皆出于其中而遗其上下。而天下之所是者于愈之说为多焉。嗟夫！是未知所谓性者而以夫才者言之。夫性与才相近而不同，其别不啻如白黑之异也”。

（《经进东坡文集事略》卷八）

苏轼这里将性善、性恶、性善恶混，以及性三品说等等全都否定了。他区分性与才，认为不能以才为性，所谓才，指人所表现的才能，多为后天环境养成。苏轼这些思想，无异是在人性论上的一场革命。他把“继之者善也”，解释为善乃后天学习训练而成。“继之”即后天学习的意思。这样，他就把人的注意力集中到现实生活中来，而不去追求什么先天的善。

由于苏轼主张不去追求“道”或“性”，而强调重视自然和人事的变化，因而他的思想中包含有不少朴素的唯物主义因素。他说：

“天地之间，或贵或贱，未有位之者也，卑高陈而贵贱自位矣。或刚或柔，未有断之者也，动静常而刚柔自断矣。或吉或凶，未有生之者也，类聚群分而吉凶自生矣。或变或化，

未有见之者也，形象成而变化自见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡，雷霆风雨，日月寒暑，更用迭作于其间，杂然施之而未尝有择也，忽然成之而未尝有意也。及其用息而功显，体分而名立，则得乾道者自成男，得坤道者自成女。夫男者岂乾以其刚强之德为之，女者岂坤以其柔顺之道造之哉？”（《易传》卷七）

这一段论述十分精彩，明确地表达了天地万物的存在及其运动变化，完全是自然而自然的，没有任何精神意志主宰其间，有力地反对了目的论。自然界之上没有一个精神主宰，万物之间的相互作用也是没有意志的。毫无疑问，这属于唯物主义观点。苏轼由此得出无神论的思想，他说：

“万物之盛衰于四时之间者也，皆其自然，莫或使之。而谓之帝者，万物之中有妙于物者焉，此其神也，而谓之帝云尔。”（《易传》卷九）

万物盛衰，皆其自然，莫或使之，这是明确地否认有鬼神为其主宰。而他并不是简单地说鬼神不存在，而是对鬼神上帝作出唯物主义的解释，所谓上帝，不过是妙于物的“神”，而这种“神”实际上是指一种运动变化的功能。这样，他便从一定的理论深度破除了鬼神迷信。他又说：

“孰鼓之欤？孰舞之欤？莫适为之，则谓之神。”（《易传》卷七）

“莫适为之”，是说运动变化是自然而然，这也就是“神”。这样的“神”当然只是自然万物自身之中的一种微妙的功能了。那末既然没有神，为什么要有神道设教呢？苏轼说：

“天地死生祸福之制，而民之所最畏也。是故明天之道，察民之故，而作蓍龟。蓍龟之于民用，其实何能益？亦前之而已。以虚器前之，而实用得完。是故礼义廉耻以前赏罚，则赏罚设而不用也。”（《易传》卷七）

苏轼所说的天地指大自然，人民生活其间受到它的制约，死生祸福不能完全由主观控制，难免有所畏惧。圣人窥察到人民的敬畏心理，然后用神道设教，如以蓍龟（卜筮、祭祀）等祈求福佑。苏轼指出蓍龟并非真有什么效益，它的作用只不过使人民有所警惧而安分守法而已，这和用礼义廉耻教化人民，所起的作用是相同的。

苏轼既然否认天地之间有鬼神主宰，自然也否认人的意志可以支配天地万物，他说：

“且此有自然而然者，天地且不能知，而圣人岂得与于其间而制其予夺哉！”（《易传》卷七）

自然界没有精神意志主宰其间，这在逻辑上自然要导致“圣人”也无法将自己的意志强加给自然界了。

苏轼认为，“道”为宇宙万物的本原，然而构成万物的基本物质元素却是水。“道”生万物，首先生水，再由水去构成万物。他说：

“阴阳一交而生物，其始为水，水者有无之际也，始离于无而入于有矣。老子识之，故其言曰：上善若水。又曰：水几于道。”（《易传》卷七）

他在这里将老子说的“上善若水”作了朴素唯物主义的解释。老子以水形容“柔弱胜刚强”，用以譬喻“道”。而苏轼则把水说成物质的基本元素，认为：“万物皆有常形，惟水不然，因物以形而已。”（《易传》卷三）他观察到自然界万物，特别是动植物有机体的内部都含有水分，由此而直观朴素地认为万物是由水构成，并用水的这种具体的物质属性来譬喻“道”，这和老子“水几于道”的思想是有区别的。

由上面苏轼的自然观，我们可以得出以下几点看法：

第一，苏轼认为“道”是“无”，是“至虚”，宇宙万物由“道”发生，是“有生于无”。从哲学基本问题上，他以精神性

的不可言说的“道”为第一性，从中派生出宇宙自然，这是唯心主义观点。

第二，苏轼认为“道”和“性”不可言不可见，没有任何规定性。因此，他和理学家讲“理”、“性”不同，理学家讲的“理”以纲常道德为内容。苏轼否认有先天的善性，认为性无善无不善，不包含道德纲常的内容。这成为蜀学和洛学的原则区别，朱熹攻击他的学说为“虚无寂灭”的禅学，其原因也在于此。

第三，苏轼在宇宙本原上，否认有上帝鬼神主宰，并且把水作为原始的物质元素，这就有可能使他朝着唯物主义发展，而在这方面在他的朴素辩证法思想中则得到了充分的体现。

三

苏轼《毗陵易传》中有丰富的辩证法思想。现在概括为以下几方面叙述：

(1) 关于对立同一概念。这是苏轼朴素辩证法的基本内容或核心。他说：

“《易》将明乎一，未有不用变化晦明寒暑往来屈伸（伸）者也。此皆二也，而以明一者，惟通二为一，然后其一可必。故曰：在天成象，在地成形。又曰：阖户谓之坤，辟户谓之乾。皆所以明一也。”（《易传》卷八）

《易》明乎一，而明乎一必须用二，即“通二为一”，是说一之中包含有两个对立面。如晦明、寒暑、往来、屈伸，都是对立同一范畴。而《易》之运动变化，即是由对立面的矛盾斗争引起的。这里说的“通二为一，然后其一可必”，是一种深刻的辩证观念，有对立同一，才会有交感运动，变化（易）才能成立。如乾坤为《易》的两个基本的对立面，全部《易》之象数之学，即是由这两个基本对立面展开的。

苏轼认为，宇宙万物充满着对立同一的辩证法，他说：

“天地一物也，阴阳一气也，或为象，或为形，所在之不同，故在云者，明其一也。象者形之精华发于上者也，形者象之体质留于下者也。人见其上下，直以为两矣，岂知其未尝不一邪？由是观之，世之所谓变化者，未尝不出一，而两于所在也。自两以往，有不可胜计者矣。故在天成象，在地成形，变化之始也。”（《易传》卷七）

天地一物，阴阳一气，在天成象、在地成形，证明宇宙万物本原出于一，而表现为两，两即一、一即两，有了两（对立同一）才会生出无穷的运动变化。这可以说既是朴素的辩证法又是朴素的唯物论。

苏轼认为对立同一是运动变化的源泉，他说：

“同户是也，阖则谓之坤，辟则谓之乾，阖辟之间而二物出焉。故变者两之，通者一之。不能一，则往者穷于伸，来者穷于屈矣”（《易传》卷七）

这是一物两体的思想，同是一户，则有开合两个对立面。对立面（开合）必须统一于一个体（户）中，二者不能脱离。双方如果脱离，成为各自孤立的片面，那就会有往无来，或有屈无伸，就构不成运动发展了。这种一物两体的思想，苏轼又叫做“缊”，即对立面缊藏于一个物体中。他说：

“缊，蓄也，阴阳相缊而物生，乾坤者生生之祖也。是故易为之缊，乾坤之于易，犹日之于岁也，除日而求岁，岂可得哉！故乾坤毁则易不可见矣。易不可见，则乾为独阳，坤为独阴，生生之功息矣。”（《易传》卷七）

缊即蓄藏、包涵的意思，乾坤为宇宙运动变化的源泉，双方构成《易》的统一体，乾坤之于易，犹日之于岁，说明乾坤即易，易即乾坤。脱离开乾坤对立面，易也就不存在了。如果乾坤判离，乾为独阳，坤为独阴，对立面不再发生交感，运动变化便滞息了。苏轼观察到，压迫力愈大，反抗力愈强，他说：

凡阴阳各安其所，则静而不用，将发其用，必有以蕴之者。木在火上，火欲炎而不达，此火之所以致其怒也。阴皆乘阳，阳欲进而不遂，此阳之所以奋其力也。火致其怒，虽险必达；阳奋其力，虽难必遂。”（《易传》卷六）

这里有力地说明对立面引起运动变化。因此，企图压制斗争是不行的。而斗争并不可怕，因为它可以导致矛盾的顺利解决，所以说虽险必达，虽难必遂。由此他主张不要害怕斗争而停步，而应当迎着险阻前进，然后才可获得成功，他说：“见险而不废其进，斯有功矣。”（《易传》卷一）

苏轼认为，对立面既互相排斥又互相透渗，你中有我，我中有你。他说：“同而异，晏平仲所谓和也。”（《易传》卷四）据《左传》昭公二十年，齐国大夫晏婴提出“和”与“同”相异的概念。认为“和”是集合许多不同的对立因素而成的统一，不是简单的同一。苏轼赞同晏婴的观点，也表明他对矛盾的深刻认识，他说：

“方本异也，而以类故聚，此同之生于异也；物群则其势不得不分，此异之生于同也。有成而后有毁，有废而后有兴，是以知吉凶生于相形也。”（《易传》卷七）

这种同生于异、异生于同的观念，生动地说明对立面既互相对立又互相渗透的关系，单有对立面的斗争而无对立面的同一，也不能产生运动和发展。他还说：

“五行皆然，莫不生于阴阳之相加，阳加阴则为水为木为土，阴加阳则为火为金。苟不相加，则虽有阴阳之资而无五行之用。”（《易传》卷七）

阴阳相加即互相吸收、互相渗透。阴阳不仅相克，而且相加，才可以产生金木水火土五种物质元素。说明五行不仅相克相胜，而且相互吸收，才会有五行之用。

（2）关于物极必反的观念。苏轼观察到事物发展到极盛便向

衰落转化，他说：

“盛极将枯而又生华以自耗，竭而不能久矣。稊者颠而复孽，反其始也；华者盈而复发，速其终也。”（《易传》卷三）盛极将枯，由盛而衰，即是物极必反。自然界有这种现象，如植物开花结实成熟之后忽然又开花，便加速了它的枯槁。稊米散落土中会重新发芽生长，而开花结实之后再茂盛，便会加快死亡。他又说：

“丰者极盛之时也，天下既平，其势必至于极盛。故曰王假之勿忧宜日中者，不忧其不至，而忧其已至也。宜日之中，而不宜其既中也。既盈而亏，天地鬼神之所不免也，而圣人何以处此？曰：丰者至足之辞也。足则余，余则溢，圣人处之以不足，而安所求余。故圣人无丰，丰非圣人之事也。”（《易传》卷六）

这里论证了认识物极必反的重要意义。所谓天下既平，其势必至于极盛，这是总结历史发展的经验得出的结论。他要封建统治者以历史为鉴戒，预防由盛而衰，以免促使太平盛世向它的对立面转化。他认为“既盈而亏，天地鬼神之所不免”，说明他认识到对立面的转化是事物发展的不以人的意志为转移的规律。他把“丰”看成危机的预兆，主张“圣人无丰”，是要统治者居安思危，不要因过度奢侈而横征暴敛。所谓“圣人处之以不足，而安所求余”，即尚节俭，要奢侈有度，不要贪婪无厌。这样便可以使太平社会延续下去了。

（3）关于量变和质变的观念。苏轼观察到事物运动变化的量变和质变的一些辩证关系。他说：

“物未有穷而不变，故恒非能执一而不变，能及其未穷而变尔。穷而后变，则有变之形；及其未穷而变，则无变之名，此其所以为恒也。”（《易传》卷四）

这里说明变化是绝对的。因此，执一不变的“恒”是没有的。所

谓“恒”，不过是指未穷而变的状态，即相当于事物的量变阶段。当事物处于质变状态时，所谓穷而后变，变化显著，故有“变之形”。而当事物处于量变状态时，因无显著变化，人们不易察觉，故无“变之名”，即还不认为是变化。这说明“恒”乃是事物量变阶段表现出的某种质的规定性，并非停滞不变。

苏轼认为，事物总是由量变到质变，即量的积累引起质的变化，在量变的渐进过程中即已孕育着质变的因素。他说：

“将明恒久不已之道，而以日月之运四时之变明之：明及其未穷而变也。阳至于午未穷也，而阴已生；阴至于子未穷也，而阳以萌。故寒暑之际人安之，如待其穷而后变，则生物无类也。”（《易传》卷四）

阴未穷而阳以生，阳未穷而阴以萌，说明量变之中已包涵有部分质变。例如昼夜的交替，白昼时间已包含着转化为黑夜的因素，黑夜之中也孕育着转化为白昼的可能。寒暑变迁的道理也是这样。由于质变是由量变积累而成，运动变化才有规律。如果质变都是猝然发生，象晦明寒暑的变化，如果不是渐进的，而是乍明乍暗，乍冷乍热，那样生物和人类必将因为无法适应而无法生存。

苏轼认为，了解量变引起质变，也可以防患于未然，他说：

“既济者，难平而安乐之世也，忧患常生于此。”（《易传》卷六）

这和他对物极必反的看法一致，都是在政治上要统治者有所警戒，要居安思危，防止社会矛盾发展到激化，以至无法收拾而打乱太平盛世。

（4）刚健由于不息，弊患生于无为。苏轼提出要注意防止事物向坏的方向转化，但他并不主张停滞不变。他认为事物只有处在不停地运动发展中，才能保持旺盛的生命力，而停滞便要发生弊端。他说：

“夫天岂以刚故健哉？以不息故健也。流水不腐，用器不

蛊。故君子庄敬日强，安肆日偷；强则日长，偷则日消。”（《易传》卷一）

不息故健，说明刚健由于运动发展。流水不腐，用器不蛊，说明运动发展可以保持旺盛的生命力。庄敬日强指振作有为，安肆日偷指苟且偷安。这些均在于说明是发展还是停滞，其结果将大相径庭。他又说：

“器久不用而虫生之，谓之蛊；人久宴溺而疾生之，谓之蛊；天下久安无为而弊生之，谓之蛊。《易》曰：蛊者事也。夫蛊非事也。以天下为无事而不事事，则后将不胜事矣，此蛊之所以为事也。”（《易传》卷二）

这里用器物和人事为例，说明停滞不变的害处，寓意是很深刻的。他警告统治者正视宴安无为，无所事事将带来危害。这与道家无为而治的主张不同。苏轼解释《象》辞“君子以振民育德”说：“鼓之舞之之谓振，振民使不惰，育民使不竭。”（《易传》卷二）是说在政治上要有为，积极引导人民效忠于统治者。这表明，苏轼的辩证法思想和他维护封建统治的立场有密切的联系。

（5）事物的运动发展有其客观规律，不以人的意志为转移。苏轼举例说：

刚柔始交而难生。物之生，未有不待雷雨者。然方其作也，充满溃乱，使物不知其所从，若将害之，霁而后见其功也。天之造物也，岂物物而造，盖草略茫昧而已。”（《易传》卷一）

刚柔始交而难生，“难”指矛盾斗争。他以植物和雷雨为例，形容雷雨来时将作物打得七零八落，而雨过天晴，便是一片生意盎然，井井有条。这里生动地说明事物的发展象是杂乱无章的，其实却是有规律可循的。天之造物就是这样草略茫昧，即毫无意志目的，任其自然。他还说：

“物错之际难言也，圣人有以见之，拟诸其形容，象其物

宜，而画以为卦。刚柔相交，上下相错，而六爻进退屈信于其间，……至错之中有循理焉，不可恶也；至变之中有常守焉，不可乱也。”（《易》卷七）

这是形容圣人观物取象而作《易》。物错之际是指事物之间复杂的矛盾联系。刚柔、上下错综复杂，变化多端，而这些复杂的变化中间，是有规律可循的，这即所谓“有循理焉”，“有常守焉”。苏轼认为，事物矛盾斗争推动运动变化是客观的趋势，他说：“物之不齐，物之情也。故吉凶者，势之所不免也。”（《易传》卷八）这里说的“吉凶”包括自然万物的生灭和人类社会的祸福，都有其不以人的意志为转移的趋势。苏轼还把“势”和“天”相联系，说：“物之相服者，必以其天。鱼不畏网而畏鸢鹯，畏其天也。”（《易传》卷三）这里说的“天”完全是自然之天。他以生物之间的生存竞争为例，将矛盾斗争归到自然之天，又一次有力地说明了他的思想既包涵朴素辩证法又包涵朴素唯物论。

四

在《毗陵易传》中，苏轼在认识论上也透露出唯物主义思想。他认为要获得认识，必须“交于物”，即主观认识能力须和客观事物相接触，他说：

“所贵于圣人者，非贵其静而不交于物，贵其与物皆入于吉凶之域而不乱也。”（《易传》卷五）

这里说“非贵其静而不交于物”，显然是针对理学家的“主静”而发的议论。张载曾说：“见闻之知，乃物交而知，非德性所知。德性所知，不萌于见闻。”（《正蒙·大心篇》）即认为有不与物交，不凭借感性见闻的纯粹的“德性之知”。张载这个思想受到二程的推重。理学家的“主敬”主张，排斥感性认识，强调内省体察。苏轼上述说法，直接批评了理学家主张的“德性所知”。他认为，圣人并不排斥感性见闻，而是通过对外界事物的认识，掌握规律，达

到驾驭外物,所以说:“贵其与物皆入于吉凶之域而不乱也。”因此,苏轼认为认识的最高标准就是掌握自然和人事的规律,他说:

天地与人一理也,而人常不能与天地相似者,物有以蔽之也。变化乱之,祸福劫之,所不知者惑之。变化莫大于幽明,祸福莫烈于死生,所不可知者,莫深于鬼神。知此三者,则其他莫能蔽之矣。夫苟无蔽,则人固与天地似也。”(《易传》卷七)

人与天地相似是指人能认识掌握天地之理;不能相似,是因为人的认识受到障蔽,故在认识论上要强调解蔽。解蔽是要达到掌握幽明(哲理)、死生(人事)、鬼神(冥冥)的道理。苏轼认为,鬼神为不可知,因此认识要着重于深究自然和人事的奥秘,以达到解蔽的目的。

苏轼对于由感性认识上升到理性认识有所论证,他说:

“必有所见而后知,则圣人之所知者寡矣。是故圣人之学也,以其所见者,推至其所不见者。天文地理,物之终始,精气游魂,可见者也,故圣人以是三者举之。物、鬼也;变、神也。鬼常与体魄俱,故谓之物;神无适而不可,故谓之变。”(《易传》卷七)

这是说,如果局限于见闻,是不可能获得认识的,必须以其所见,推至其所不见,即用判断推理,才能真正获得认识。苏轼认为,天文地理、物之终始,精气游魂,都是可见的。说明圣人的学问不是凭空得来。他以物为鬼,以变为神,是认为物是粗糙的,俱有体魄。而变化是妙于物的功能,故谓之神。认识就是要透过体魄去掌握变化的功能。即由感性进入理性,把握事物的规律。

苏轼对实践在认识中的作用也有所认识,他说:

“精义者穷理也,入神者尽性以至于命也。穷理尽性,以至于命,岂徒然哉!将以致用也。譬之于水,知其所以浮,知其所以沉,尽水之变而皆有以应之,精义者也。知其所以沉

浮而与之为一，不知其为水，未有不善游者也，而况以操舟乎？此之为致用也。”（《易传》卷八）

这里说的精义、入神，都是指掌握规律而言，而入神较之精义的水平还要高。这里提出的“致用”即指实践，精义、入神表现在“致用”上。“致用”有二重意思，其一，认识的获得离不开“致用”；其二，认识的目的是要达到“致”用。以游泳为例，能达到“尽水之变而皆有以应之”，当然是一个实践的过程。而且也只有天天入水游泳的人，时间长了才能达到“与水为一，不知其为水”的入神的程度。苏轼指出，深通水性的人操舟是较为安全可靠的：

“故善游者之操舟也，其心间，其体舒，是何故？则用利而身安也，事至于身安，则物莫吾测而德崇矣。”（《易传》卷八）善游泳的人有丰富的实践经验，深明水的规律，能与水为一，便能安全操舟，利用身安，在大风大浪中航行，自然无所畏惧了。人的认识能力都能达到这个程度，就不会有不解之蔽了。

苏轼强调学而知之，甚至认为高深的《易》理也是学习而得，他说：

孔子论乾九二之德，曰：君子学以聚之，问以辨之，是以知乾之健。患在于不学，汉高帝是也。故大畜之君子，将以用乾，亦先厚其学。”（《易传》卷三）

孔子说 he 自己是学而知之。苏轼认为大学问家，如孔子即是由学习而成，而那些不学无术的人，如汉高帝，就是因为不学习。因此，要获得通天人之际的大学问，必须努力学习才可。

苏轼强调理性的能动作用，他吸收荀子“虚一而静”、“大清明”的思想，指出：

其心至静而清明，故不善触之未尝不知。知之，故未尝未复行，知之而复行者，非其知也。世所以不食乌喙者，徒以知之审也。如使知不善如知乌喙，则世皆颜子矣。”（《易传》卷八）

“至静而清明”，即荀子“大清明”之意，认识达到至静清明，便能物来顺应，无物不照。但这种清明不是先验的，而是精通物理之后得来的。他以乌喙不能吃为例，是因为人们从实践中获知乌喙有毒，故不吃。所谓“复行”，是说不盲目去做。而要这样，就必须象深明乌喙有毒而不食那样才行。他认为人们如果都深刻认识到什么是不善的行为，而不去做，那就成了颜回那样的大贤了。

苏轼已有科学分类的观念，他说：“万物各以其类丽也。”（《易传》卷三）万物各有其不同的类，而人的认识离不开对科学分类的观察和了解，他说：“故君子以类族辨物。”（《易传》卷二）人的认识不可能把握一切事物，但是可以通过科学分类，解剖麻雀，而认识同类的事物。

苏轼有夸大理性能动作用的唯理论倾向，如他说：

“君子必自敬也，故内直；推其直于物，故外方。直在其内，方在其外，隐然如名师良友之在吾侧也，是以独立而不孤，夫何疑之有？”（《易传》卷一）

这里关于内直外方的说法，有主观决定客观的意思，他还说：“内足者不求于物，而物求之。”（《易传》卷八）“以我临物，故曰与；物来观我，故曰求。”（《易传》卷九）这些说法在认识来源的问题上都不明确。认识的源泉是在客观世界，还是仅凭主观，以主观去鉴照客观？这里显然夸大了理性的作用，带有唯理论的倾向。这种唯理论倾向使他夸大圣贤的认识能力，以致陷入神秘主义。如他说：

“一人有二知，无是道也，然而有魄者有魂者何也？众人之志不出饮食男女之间，与凡养生之资，其资厚者其气强，其资约者其气微，故气胜志而为魄。圣贤则不然，以志一气，清明在躬，志气如神，虽禄之以天下，穷至于匹夫，无所损益也。故志胜气而为魂，众人之死为鬼，而圣贤为神，非有二知也，志之所在者异也。”（《易传》卷七）

这里显然是在贬低众人之知，而抬高圣人之知。从而将人的精神分成魂、魄二种。众人之志不出饮食男女，故以气胜志，得其粗者为魄。而圣人虽富有天下、穷至匹夫，其志不动摇，故以志率气，得其精者为魂。得魄者死后为鬼，而得魂者死后便成神了。这实际上是以神秘主义的形式证明上智与下愚不移，和理学家区分“天地之性”与“气质之性”，几乎没有多大区别了。

苏轼吸收儒释道三家思想，他的哲学体系比较复杂。朱熹将他的学说归入“杂学”，专门作了《杂学辨》，对《毗陵易传》加以驳斥。朱熹站在儒家正统立场，竭力维护理学的地位，将苏氏蜀学视为异端。其实，照我们今天的看法，苏轼学说之“杂”，正是他的优点。由于他不象理学家那样的“醇儒”，他才有可能对儒家的一些传统观念提出异议，而使他的思想中容纳较多的唯物主义和辩证法的因素。《四库全书提要》评价《东坡易传》曾说：

“今观其书，如解乾卦彖传性命之理诸条，诚不免杳冥恍惚，沦于异学。至其他推阐理势，言简意明，往往足以达难显之情，而深得曲譬之旨。”

这段评论前半一半指责苏轼反理学的立场为沦于“异学”，是重复朱熹的说法。后半则承认他的学说亦有合理的内容。所谓推阐理势云云，用今天的话说，是苏轼对自然和人事的具有规律性的见解，许多方面符合唯物主义观点，而这也恰是他哲学思想的价值所在。现在我们重新探讨苏轼的哲学思想，应当推翻朱熹的评价，而恢复蜀学在哲学史上的应有的地位。

伊 川《易 传》

戴 君 仁

“自秦汉以来，考象数者泥于术数而不得其弘通简易之法，论义理者沦于空寂而不合乎仁义中正之归。求其因时立教，以承三圣，不同于法，同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。”这是朱子书伊川先生《易传》板本后的话。的确，程子的《易传》，说理之精到，可以说古今无比。这书但解上、下经及《彖》、《象》、《文言》，以《序卦》分置诸卦之首，而没有注《系辞》、《说卦》及《杂卦》。远本王辅嗣，近宗胡翼之（胡安定瑗之《周易口义》，为其门人倪天隐所述，伊川亦从安定受业，《易传》多本于胡；可参看《四库提要》），顺性命，阐儒理，切人事，明治乱，一以义理为归，而略于卜筮象数。《系辞》说：“《易》有圣人之道四”，伊川自谓所传者仅是辞。在今天看来，我们读《易》，只要玩辞就够了。所以后人不欲读《易》则已，如欲读《易》，应该重视《程传》。我们这一章，想把《程传》说理精到之处，举些出来，作以介绍。但凭空举，颇感无从说起，现拿王注来作比较，便可显然看出来了。

在《周易·乾》卦的《彖传》下，王注说：“天也者形之名也，健也者用形者也。夫形也者物之累也，有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉？”这句“形也者物之累也”，显然是道家的话，所谓玄言。伊川便说：“乾天也，天者天之形

• 本文原载《民主评论》（香港）第十二卷第八期（一九六一年四月）。

体，乾者天之性情；乾健也，健而无息之谓乾。”（《卦辞·下》）看起来和王的话很象，而不作形为物累之言，就没有道家的毛病。孟子说：“形色天性，惟圣人然后可以践形”，全然不怕形为累；怕形为累，必将心物分开，而逃避实际，遁入虚空去，如何能算至健？伊川用《大象》之意，说个健而无息，便显出刚健积极的精神，这才是儒家的话。又如《蒙》卦卦辞下王注：“明莫若圣，昧莫若蒙，蒙以养正，乃圣功也；然则养正以明，失其道矣。”这也是玄言，是老氏贵无知之意。伊川在《彖传》“蒙以养正，圣功也”下面说：“未发之谓蒙，以纯一未发之蒙，而养其正，乃作圣之功也。发而后禁，则扞格而难胜。养正于蒙，学之至善也。”这意义便切实多了。又如《师》卦上六“大君有命，开国承家，小人勿用”王注：“处师之极，师之终也；大君之命，不失功也；开国承家，以宁邦也；小人勿用，非其道也。”这正是孙盛所谓“序浮义则丽辞自溢”者。伊川说：“上师之终也，功之成也；承家，以为卿大夫也；承，受也。小人者虽有功不可用也，故戒使勿用。师旅之兴，成功非一道，不必皆君子也。故戒以小人有功不可用也，赏之以金帛禄位可也，不可使有国家而为政也。小人平时易致骄盈，况挟其功乎？汉之英、彭，所以亡也，圣人之深虑远戒也。”这见解是何等的精辟。又如《比》卦《彖传》“不宁方来，上下应也”下面王注云：“上下无阳，以分其民，五独处尊，莫不归之。上下应之，既亲且安；安则不安者托焉。故不宁方所以来，上下应故也。夫无者求有，有者不来所与；危者求安，安者不求所保；火有其炎，寒者附之。故已苟安焉，则不宁方来矣。”这也是浮义华词。《程传》说：“人之生不能保其安宁，方且来求附比。民不能自保，故戴君以求宁；君不能独立，故保民以为安。不宁而来比者，上下相应也。以圣人之公言之，固至诚求天下之比，以安民也；以后王之私言之，不求下民之附，则危亡至矣。故上下之志，必相应也。”这样论治道，又是何等的正当。

也有本王注为说而更胜的：如《泰》卦初九“拔茅茹以其类，征吉”王注：“茅之为物，拔其根而相牵引者也，茹相牵引之貌也。三阳同志，俱志在外，初为类首，已举则从，若茅茹也。上顺而应，不为违距，进皆得志，故以其类征吉。”《程传》取其牵引之义，说：“君子之进，必与其朋类相牵援，如茅之根然，拔其一则牵连而起矣；茹，根之相牵连者，故以为象。类，类也，贤者以其类进，同志以行其道，是以吉也。君子之进，必以其类，不唯志在相先，乐于与善，实乃相赖以济，故君子小人未有能独立不赖朋类之助者也。自古君子得位，则天下之贤，萃于朝廷，同心协力，以成天下之泰；小人在位，则不肖者并进；然后其党胜而天下否矣；概各从类也。”用君子小人来说明，于人事上更切实。又如《噬嗑》卦云，“噬嗑，亨，利用狱。”王注云：“噬，齧也；嗑，合也。凡物之不亲，由有间也；物之不齐，由有过也。有间与过，齧而合之，所以通也。刑克以通，狱之利也。”《程传》云：“噬，齧也；嗑，合也。口中有物间之，齧而后合之也。卦上下二刚爻而中柔，外刚中虚，入颐口之象也。中虚之中，又一刚爻，为颐中有物之象。口中有物，则隔其上下不得嗑，必齧之则得嗑，故为噬嗑。圣人以卦之象，推之于天下之事，在口则为有物隔而不得合，在天下则为有强梗谗邪间隔于其间，故天下之事不得合也。当用刑法，小则惩戒，大则诛戮以除去之，然后天下之治得成矣。凡天下至于一国一家，至于万事，所以不合和者，皆由有间也，无间则合矣。以至天地之生，万物之成，皆合而后能遂，凡未合者皆有间也。若君臣父子亲戚朋友之间，有离贰怨隙者，概谗邪间于其间也，除去之则和合矣。故间隔者，天下之大害也。圣人观《噬嗑》之象，推之于天下万事，皆使去其间隔而合之，皆无不和且治矣。《噬嗑》者，治天下之大用也。去天下之间，在任刑罚，故卦取用刑为义。”本王意而说理更详透。又如《咸》卦九四“贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思”王注：“处上卦之初，应下卦

之始，居体之中，在股之上，二体始相交感，以通其志，心神始感者也。凡物始感，而不以之于正，则至于害。故必贞然后乃吉，吉然后乃得亡其悔也。始在于感，未尽感极，不能至于无思，以得其党，故有憧憧往来，然后朋从其思也。”王氏以二爻居体之中，在股之上，故依心为说。（虞翻云：“艮初变之四，坎心为思。”见《集解》。）《程传》同此，而义理更精，程云：“感者人之动也，故皆就人身取象……九四无所取，直言感之道；不言感其心，感乃心也。四在中而居上，当心之位，故为感之主，而言感之道，贞正则吉而悔亡，感不以正则有悔也。……圣人感天下之心，如寒暑雨暘，无不通无不应者，亦贞而已矣。贞者虚中无我之谓也。憧憧往来，朋从尔思。夫贞一则所感无不通，若往来憧憧然，用其私心以感物，则思之所及者有所感而动，所不及者不能感也。是其朋类则从其思也。以有系之私心，既主于一隅一事，岂能廓然无所不通乎？”这即是明道《定性书》“廓然大公，物来顺应”之意。下面申说《系辞传》释《咸》九四爻辞之语，也很好，文繁从略。又如《晋》卦六五“悔亡，失得勿恤，往吉，无不利”王注：“柔得尊位，阴为明主，能不用察，不代下任也。故虽不当位，能消其悔，失得勿恤，各有其司，术斯以往，无不利也。”《程传》云：“六五以柔居尊位，本当有悔，以大明而下皆顺附，故其悔得亡也。下既同德顺附，当推诚委任，尽众人之才，通天下之志，勿复自任其明，恤其失得。如此而往，则吉而无不利也。六五大明之主，不患其不能明照，患其用明之过，至于察察，失委任之道，故戒以失得勿恤也。夫私意偏任，不察则有蔽；尽天下之公，岂复用私察也？”意同王而更切实透澈。又如《艮》卦辞“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。”王注云：“凡物对面而不相通，否之道也。《艮》者止而不相交通之卦也。各止而不相与，何得无咎？唯不相见乃可也。施止于背，不隔物欲，得其所止也。背者无见之物也，无见则自然静止，静止而无见，则不获其身矣，

相背者虽近而不相见，故行其庭不见其人也。夫施止不于无见，令物自然而止，而强止之，则奸邪并兴，近而不相得则凶。其得无咎，艮其背不获其身，行其庭不见其人故也。”此亦老子不见可欲之意。《程传》云：“人之所以不能安其止者，动于欲也，欲牵于前，而求其止，不可得也。故《艮》之道当艮其背，所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以忘其心，而止乃安。不获其身，不见其身也，谓忘我也，无我则止矣，不能无我，无可止之道。行其庭不见其人，庭除之间至近也，在背则虽至近不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。”《语录》里说：“看一部《华严经》，不如看一《艮》卦。”其意虽轻释而重儒，实则透露修养之道，儒释相通：即与老氏亦相通，濂溪所以有主静无欲之言。儒家虽不绝欲，可是人欲净尽，仍是修养的最高境界。此处说外物不接，内欲不萌，如是而止，得止之道，拿先秦儒家思想来衡量，是和《乐记》相近，（“人生而静，天之性也”云云）。而和《大学》“为人君，止于仁；为人臣，止于敬”这一节讲止的意思相远了。此段《程传》虽比王注切实，而仍带老氏的色彩。

也有王义本胜，《程传》足与相敌的。如《随》卦《彖传》下王注：“为随而不大通，逆于时也；相随而不为利止，灾之道也；故大通利贞，乃得无咎也。为随而令大通利贞，得于时也，得时则天下随之矣；随之所施，唯止于时也。时异而不随，否之道也；故随时之义大矣哉。”程语虽简，并不弱王，拈出变字，尤为切要。程子《自序》说：“易，变易也，随时变易以从道也。”整个一部《易经》，都是讲的变易，而变易即是不易。故《恒》卦《彖传》“利有攸往，终则有始也”下，《程传》云：“天下之理，未有不动而能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。唯随时变易，乃常道也。故云利有攸往，明理之如是，惧

人之泥于常也。”发挥“变易即不易”之理，可谓精极！又如《损》卦六三“三人行则损一人，一人行则得其友”王注云：“故天地相应，乃得化淳；男女匹配，乃得化生。阴阳不对，生可得乎？故六三独行，乃得其友；三阴俱行，则必疑也。”这是阴阳相对，乃得化生之义。《程传》说：“三人则损一人，一人则得其友，概天下无不二者；一与二相对待，生生之本也，三则余而当损矣，此损益之大义也。”《明道语录》里说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。每中夜以思，不知手之舞之，足之蹈之也。”又云：“质必有文，自然之理，必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文；一不独立，二则为文，非知道者，孰能识之？”横渠《正蒙》说：“两不立则一不可见”，“不有两则无一”，“一物两体，气也；一故神，两故化。”（《太和篇》）他们的话，如出一口，都能够深探宇宙之本。

我们上面举《程传》的优点已不少了，但《程传》也不是全无缺点的（或以为《程传》于象数阙略，是其缺点，但我们却以为这正是他的优点。）也有些地方讲得很牵强迂曲，训诂不甚妥当。这由于《易经》本是卜筮之书，有些话本已无法了解，全要讲通，反有扞格难通之处了。依我想伊川是把他所理会的宇宙间万事之理，凭借着《易经》发挥出来，他的《易传》，等于他自己的一家之言；朱子所谓“《易传》不看本文，亦自成一书。”我们读他的书，当看他所讲的道理对不对，有没有价值，不必太注意对于《易经》本文合不合。抱着求善之意多，求真之意少的态度，去看这书，你自身会有受用的！

关于二程的《易》学思想及其他

张 岂 之

—

《宋史·道学传》从周敦颐开始写起，然而从一个历史时代的主要思潮的特征来看，理学是始于程颢和程颐为代表的“洛学”。

程颢（1032—1085）称明道先生，字伯淳。程颐（1033—1107）称伊川先生，字正叔，河南（今洛阳）人。他们的思想体系和观点基本一致，故以“二程思想”相称。

程颢举进士后，做过地方官。神宗初改任御史。神宗鉴于内外交困，很想有一番作为，召见过程颢，想听听他的高见。程颢写的《论十事札子》中以土地和兵役这两件最为重要。大量土地被官僚地主、即所谓“官户”所垄断，致使国家财政收入减少，而农村佃户即所谓“客户”的人数急剧增加，他们中间不少人难以为生，或流亡，或进行反抗。其次是辽、西夏、金等北方少数民族先后向南发展，严重威胁了北宋统治，而政府豢养了大量禁兵、厢兵，并没有多大战斗力。所以北宋时期著名政治家和思想家都要谈兵役和土地问题。

程颢说：“……唐尚能有口分授田之制，今则荡然无法，富者跨州县而莫之止，贫者流离饿殍而莫之恤。幸民虽多，而衣食不足者，盖无纪极，生齿日益繁，而不为之制，则衣食日蹙，转死日多，此乃治乱之机也，岂可不渐图其制之道哉？”^①他忧心忡忡地谈到京师（开封）的情况：“今京师浮民，数逾百万，游

* 本文原载《西北大学学报》一九八一年第二期。

手不可赞度，观其穷蹙辛苦，孤苦疾病，变诈巧伪，以自求生，而常不足以生。日益岁滋，久将若何？事已穷极，非圣人能变而通之，则无以免患，岂可谓无可奈何而已哉？”②

程颐于仁宗皇祐二年（1050）写《上仁宗皇帝书》，其中谈到：京师内没有粮食储备，如有凶岁，朝廷将如何应付？还有“强敌（按：指西夏）乘隙于外，奸雄生心于内，则土崩瓦解之势，深可虞也。”再加上百姓劳弊，而“陕西之民，苦毒尤甚，及多逃散，重以军法禁之，以至人心大怒，皆有思寇之言，悖逆之深，不敢以闻圣听，……非民无良，政使然也。”这些都是北宋中期社会情况之真实写照。和二程同时的王安石也写有《上仁宗皇帝言事书》，其中也说当时“财力日益困穷，而风俗日以衰坏，四方有志之士，惴惴然常恐天下之久不安。”就在这样一个动荡不安的时代，许多政治家和思想家都想挽救社会危机，以稳定封建统治。

王安石有一套新法措施，如青苗、方田均税、劳役、保甲、农田水利诸法。在短期实践中收到一定效果，多少可以限制官僚地主和富商大贾，而有利于农业生产的发展。二程反对新法，不谈功利，是众所皆知的事，这里不述。问题是：二程究竟指出了什么样的解决方案？事实上他们提不出切实可行的办法，只能说“固宜渐从古制，均田务农，公私交为储粟之法，以为之备。”③神宗召见程颐，他只是说“古制”如何好，讲不出当前如何做，故神宗说“此尧舜之事，朕何敢当？”④而程颐只是强调“劝讲”、给皇帝讲经书，哲宗时为崇政殿说书，他每次给皇帝进讲，神色庄重，继以讽谏。他听说皇帝在宫中洗盥而避免伤害蚂蚁，便问道：“有是乎？”回答：“然，诚恐伤之尔。”接着程颐说“推此心以及四海，帝王之要道也。”⑤显然这就切近于迂腐了。

从总的方面看，二程的政治思想比较倾向于唐代中叶以前中国封建社会前期的某些制度，他们肯定乡里血缘的宗法关系和以家族出身和门第身份来认定其富贵贫贱的关系，以及依据门第资

格的荐举制。他们不赞成通过自由买卖而取得土地，也不赞成科举取士制。他们说，科举中的“明经科”无用，而进士科以“词赋声律为工，词赋之中，非有治天下之道也。人学之以取科第，积日累久，至于卿相，帝王之道，教化之本，岂尝知之？”^⑥他们主张恢复“宗子法”，强调说“今无宗子法，故朝廷无世臣。若立宗子法，则人知尊祖重本，人既重本，则朝廷之势自尊。……且立宗子法，亦是天理。”^⑦可见说他们守旧，并不是夸大之词。

从思想发展的渊源看，北宋时期可称之为儒家经学的复兴时期，但它不同于汉代的经学。由于佛教对中国文化思想发生了重大影响，经学遇到了劲敌。唐代佛教大盛，太宗时孔颖达撰《五经义疏》，高宗永徽二年（651）颁行全国，名《五经正义》，是朝廷批准的经学教科书。至武后时期，《五经正义》已逐渐不占主要地位，而华严宗等佛教宗派则受到当时统治者的大力扶持。这说明经学如果还象汉代那样“恪守师法”，背诵老师的经注，而在注疏上提不出新义来，那是很难站住脚的。由于佛教各宗派提出了许多关于世界和人生新问题，如：现实世界是真是妄？如何认识现实世界的变动不居？人生的意义是什么？如何看待生死苦乐？如何看变动和静止？什么是永恒？等等。中国佛教的不同宗派都对上述问题作出了自己的回答。不管思想家们是否同意或喜欢这些回答，有一点可以肯定的，就是他们不但不能回避这些问题，而且要对它们作出评论。这就是说，思想家们在反对佛学的同时又必须吸收并改造佛学的某些方面，这样才能丰富自己的思想观点。从这个意义上可以说北宋时期是儒学经学的改造和复兴时期，因而学术思想比较活跃。思想家们对经书作出了一些新解释。刘敞著《七经小传》，孙复著《春秋尊王发微》，胡瑗著《周易口义》，李觏讲《周礼》与《周易》，王安石主持《三经新义》的修撰等，都表明了这种倾向。其中关于《周易》的解释，形成了诸说并存的局面。如孙复的弟子刘牧认为“太极”在象数之先，

它们都属于形而上的“道”，此外则是形而下的“器”。而李觏解《周易》又和刘牧的象数学不同，主张研究《周易》之理以切实用。

二程很重视经学，以复兴儒家经学为己任。程颢年轻时受过周敦颐的思想影响，后来“出入于老、释者几十年，返求六经而后得之。……”^⑧程颐为学“以《大学》、《语》、《孟》、《中庸》为标指，而达于《六经》”。^⑨可见研究《六经》是他们为学的归宿。汉代今文经学家董仲舒说“道之大原出于天”，而二程则说“道之大原在于《经》”，^⑩主张以经书统一天下之是非，以经书教百官，以经书治天下，这就是他们所说“穷经以致用”，^⑪当然这是改造了的经学。

他们把经书的地位抬高，这和佛学的影响有关，因为佛学的各个宗派都有自己的经典，为了与佛学相抗衡，二程必须有自己的历史权威。另外，佛学有些宗派很注意通俗宣传，注意法师的日常谈言，这对二程也有影响。他们解释经书比较通俗，而师徒间的问学回答也被辑为“语录”，与其著作有同样重要的地位。

总之二程思想的产生有其必然性。它曲折地反映了北宋时期封建统治的危机，以及某些守旧势力力求解决危机的意图，同时又从文化思想方面开辟了儒家经学的新阶段，使之更加适合于封建主义统治的需要。

二

二程经学的主干是《周易》之学。范老说“宋学以《周易》来代替佛教的哲学”，^⑫这是很精辟的见解。《二程全书》中有《经说》，首篇即《易说·系辞》。还写有《伊川易传》。

《易传·系辞》第一章说明“天”有神性，天地分成贵贱的等级，又说阴阳二爻代表刚柔两种性质，八卦代表天地水火风雷山泽等八种自然事物，由此形成日月、寒暑、男女及万物。最后说

从卦象（即八卦与六十四卦所象之事物）和爻象（即阳阴二爻所象之事物）中所表明的天尊地卑的道理是简约易知的，能认识这个道理，就能掌握“天下之理”。这些就是《系辞》第一章的要点。

程颐《经说》卷之一《易说·系辞》关于上述第一章的解释基本符合原意，不过也有出入。他特别强调“理”，说“有理而后有象”，认为卦象和爻象都取决于“理”。这里他所谓“理”已超出《系辞》第一章所谓“天下之理”的含义。

二程对佛学深有研究，将华严宗的“事理”说概括为“不过曰万理归于一理”，^⑬可谓抓住了要害，一语道破其底蕴。二程认为，凡事皆有理，万理出于一理，这是正确的。不过，华严宗以理为障，这是不对的。这样就把人的认识与“理”割裂为二了。

二程强调说：“天下只有一个理，既明此理，夫复何障？”^⑭可见他们对华严宗的“事理”说有所取舍。他们依据“凡事皆有理”、“万理出于一理”的二重逻辑去解说《周易》，这是以前从未有过的。

二程对《周易》之解说与发挥，其中关于“凡事皆有理”这一层逻辑的论述，其“理”泛指自然事物及其法则，其中有不少合理的因素，它们丰富了中国思想史。

（一）事物转化之“理”

《易·否》第十二，上九：“倾否，先否反喜。”言否运即逝。《伊川易传》这样解释：“上九否之终也。物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。”这里从“物理极而必反”说明先否后泰，先危后安，事物是有转化的。此处之“物理”含有法则的意义。

《易·泰》第十一：“《象》曰：‘……无往不复，天地际也。’”《释文》：“无往不复”作“无平不陂”，指有往必有复，有平必有陂。“际”，高亨注：“当读为蔡”，法则之意。^⑮再看《伊川易传》的解释：“无往不复，言天地之交际也。阳降于下必复于上；阴升于上必复于下，屈伸往来之常理也。因天地交际之道明，否泰不常之理以为戒也。”此处区别“常理”与“不常之理”。

二程认为“物极必反”，“其理须如此，有生便有死，有始便有终。”^{①6}他们指出，佛教言住、空，是不正确的。因为事物只有成、坏，没有住、空。如树木有生长也有毁坏；人的生命有生成和死灭，而且在生成中就有死灭的因素。“婴儿一生，长一日便是减一日”。^{①7}自然事物不是凝固不变的，也不是空幻的，这些就是“天下之理”。可见二程在一定的范围内以辩证观点批判了佛学。

（二）动中才有恒

《易·恒》第三十二“《恒》‘亨无咎利贞’，久于其道也。天地之道恒久而不已也。‘利有攸往’，终则有始也。……”高亨注：“云‘利有攸往者，言人之出行终则有始，至而又返，胜利而归也。”^{①8}对此程颐发挥出一种哲理。《伊川易传》说：“天地之所以不已，盖有恒久之道。人能恒于可恒之道，则合天地之理也。”所谓“可恒之道”即天地之常理。他认为动中才有恒，“天下之理未有不运动而能恒者也”，有了行动，才能行走到目的地，又由此返回出发点。推而广之，“凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也。故恒非一定之谓也。一定则不能恒矣。唯随时变易乃常道也。”这里说明“一定”（静止不动）与“变易”之关系，前者没有恒道，唯变动中才有，故“变易”才是“常道”。日月星辰有“往来盈缩”，才能久照。四时阴阳之气“往来变化”，方始生成万物。

再如《易·归妹》第五十四，“《彖》曰：归妹天地之大义也。天地不交，而万物不兴。……”以此说明男女相配乃是天地之大义。程颐将此引申开来，在《伊川易传》中说“一阴一阳之谓道，阴阳交感，男女配合，天地之常理也。”这里所说“天地之常理”，指阴阳相交而万物化生。

（三）“万物莫不有对”

何谓“天地之常理”？程颐注《易·萃》卦时说，“凡有者

皆聚也”，凡是存在的自然事物都是气聚时的状态。他在别的地方讲得更清楚：“物生，气聚也；物死，气散也”，^{①⑨}认为在气聚与气散中即包含着天地万物之理。

在自然事物的范围内，一切皆有二，“万物莫不有对”，^{②⑩}气有阴阳；阴阳有动，有上下、开合、升降；阴阳运动之理便谓之“道”。有阴阳才有开合之道，不能说谁先谁后，“无氏言虚而生气，非也。”^{②⑪}可见在所谓“形而下”的自然界，二程认为道与阴阳不可分；从这个意义上说，二程哲学思想的下半截有合理因素。然而从其整个哲学体系看，在“形而下”的自然界之上还有一个无形气可求的“天理”世界，在这个领域内，自然法则是不适用的，“道”成了气的始源和基础，“气是形而下者，道是形而上者，形而上者则是密也”，^{②⑫}这就走向了唯心论。

在自然界，二程承认自然法则，反对鬼神怪异之说。他们指出，人们惑于鬼神怪异之说，是由于“不明理故也”，^{②⑬}其实世界上没有什么鬼神。

二程以后的唯物主义思想家批判理学，并不是全盘否定，而是批判地吸取了关于“形而下”即自然界的若干理论思维的资料，并否定其“形而上”的“天理”世界。从这个意义上说，二程思想是从佛教宗教哲学过渡到唯物论哲学思想体系的中间环节，是思维发展史上不可缺少的环节、阶段。因此研究思维发展史，是不能忽视理学的。

三

二程“易学”还有另外一面。这里从《伊川易传》里举些例证来看。如《易·履》之卦象是“上天下泽”，据此，程颐发挥出关于上下尊卑之分的哲理来，说“天在上，泽居下，上下之正理也。”认为上下尊卑有严格区分，君子观《履》卦，是为了使富贵贫贱各安其位，不得僭越。有了这一条才能治天下。由此可

以看出，尽管二程承认自然界事物有变易和转化，但在社会生活里，特别是道德规范和封建礼制却被说成是永恒之物。

又如《易·艮》卦，“艮者，止也。”^{②4}艮为止，引申为静止之意。对此程颐也有发挥，说“有物必有则”，凡物皆有规则、法规、等级。从社会生活看，“父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬，万物庶物莫不各有所。得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也。唯止之各于其所已。”^{②5}认为人皆各有其固定的地位（“所”），圣人治理天下，使各级人等皆安于其“所”。父慈、子孝、君仁、臣敬都是各有其“所”的表现，是他们各自应当遵守的道德规范。在二程看来，“上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也”，^{②6}永远不会改变。

再如《易·坤》卦：“坤厚载物，德合无疆”，意为地德普及万物而无边。程颐这样解释：“资生之道，可谓大矣。乾既称大，故坤称至。至义差缓，不若大之盛也。圣人于尊卑之辨，谨严如此……”^{②7}这样说来，封建社会的等级名分不但不可变易，而且被神化为产生一切的始源；在二程看来，这就是所谓“万理归于一理。”二程《易》学的主旨在于说明封建主义等级制是合理的，并且要人们通过道德修养去恪守这个等级制度的种种法律和伦理的规定。这样的思想体系完全符合封建主义需要。我们知道，封建的所有制也可称为等级所有制，马克思用了“封建的或等级的所有制”^{②8}这种提法。在中国历史上为维护封建主义的思想家都要去论证等级制的神圣不可侵犯性，二程也是如此。

由于理论上的这种需要，二程提出“天理”说。程颢谓“吾学虽有所授受，‘天理’二字，却是自家体贴出来”。^{②9}他们借用《孟子》、《中庸》和《大学》的思想资料，对“天理”说作了充分的论证。

《孟子》认为仁义礼智为人心所固有，用以区别人与禽兽、君子与小人：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”^{③0}

依据同样的逻辑，二程也说“人之所以为人者，以有‘天理’也。天理之不存，则与禽兽何异矣？”^{③①}从这方面说，“天理”相当于封建道德观念，被认为是绝对的“善”，并用以区分人之善恶。人们经过修养，使自己的思想行动符合“天理”之准绳，就克服人性中恶的因素，而使本来的善性得到充分发挥。

“天理”既是封建道德规范的总称，其中的一项重要内容即“忠君”。二程强调说，臣对君必须竭诚相待，忠心耿耿。“君不正”也不能埋怨。只要做臣的“诚积而动，虽昏蒙可开也。虽柔弱可辅也，虽不正可正也。”^{③②}所以“君不正”，过错不在君而在臣，因为臣没有“诚积而动”，没有使君变“不正”而为“正”。如果做臣的不按臣之道来做，必将使“皇天”震怒。“皇天”为何物？“皇天”即“天理”。这样“天理”就有了神性。

除此，“天理”中还有“男尊女卑”一项。二程说“男女有尊卑之序，夫妇有唱随之礼，此常理也。”^{③③}又由此推论出所谓“饿死事极小，失节事极大。”对此是要全文摘引的。

“问：孀妇，于理似不可取（娶）。如何？”

曰：然。凡取以配身也，若取失节者以配身，是已失节也。”^{③④}

“天理”规定男子不可娶孀妇；孀妇不可再嫁。如若娶了孀妇，不但孀妇失节，男子也有失节之罪。

接着“又问或有孤孀，贫穷无托者，可再嫁否？”

曰：只是后世怕寒饿死，故有是说。然饿死事极小，失节事极大。”^{③⑤}

“怕寒饿死”二程称之为“人欲”，与“天理”相违背，是罪恶之渊藪；修养的目的就在于克服“人欲”。因此孀妇饿死算不了什么，再嫁罪莫大焉，是不能饶恕的。

封建社会里区别贫富贵贱的种种礼制和法律，以及子以父贵、妻以夫贵和地主官僚所享有的种种特权，二程也称为“天理”。他们说“视听言动，非理不为，即是‘礼’。‘礼’即是理也。不是

天理，便是人欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲，皆是天理。”这样看来“天理”就成为封建礼教的总括，是被神化了的封建主义“权威”原理。人的思念与它稍有不合即是“非礼”，因此二程的“天理”说便着重论述如何才能使人的思念与“天理”相合。

佛学的某些宗派说，人人皆有佛性。何以有人成佛，有人不能成佛？它们有各种不同的解释。二程的“天理”说也碰到类似问题。既然说“天理”是绝对的善，而且是人人心中皆有的，那么为何有人为善，又有人为恶？二程的回答是：“寂然不动，感而遂通者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡，父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言寂。然虽不动，感便通，感非自外也。”^{③⑥}按“感”出自《易传·系辞》上：“〈易〉无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下故。”就是说《易》本身无思无为，人用《易》占事，诚心诚意，感而通之，就能明白天下之至理。这里已经把《易》神化了。二程将此引申开来，说只要人们诚心诚意，心存虔敬，笃信“天理”，并按照“天理”行事，“天理”即可响应人的要求，使人成为圣人。这样的推论方法也是脱胎于《易传·系辞》上：“夫《易》，圣人之所以极深而研几也。……唯神也，故不疾而速，不行而至。”可见二程的“天理”说不仅将儒家经学哲学化，而且把它宗教化。从来封建主义“权威”原理总是需要宗教的神力的。

依照二程观点，“天理”岂不成了客观的神吗？它既是神，又是人心。二程用“诚”这一范畴，加以改造，用它来沟通“天理”与“人”，联结客观与主观。他们说“天理”即诚，只要人们心存诚敬就能感知“天理”。按“诚”出于《礼记·中庸》。《中庸》云：“诚者，天之道；诚之者，人之道。”这里说“诚”即是“天道”，向“诚”的方面努力即是人之道。真正达到“诚”的境界，即可成为“先知”者，预见祸福之将至。因而说“至诚如神”。这样“诚”就从客观的神物转变为神秘主义的主观精神状态。二程

沿着《中庸》的思维路径，称“诚者理之实，然致一而不可易者也。天下万古，人心物理皆所同然，有一无二，虽前圣后圣若合符节，是乃所谓‘诚’。诚即天道也。”³⁷就是说“天理”即“诚”，它沟通古今、上下、前后、左右，而且是人心所同然、前圣和后圣相一致的普遍效准性。可见二程虽然强调时间、空间和主客观的统一，然而这些都不是在物质基础上的统一，而是“天理”的统一。由此二程更强调说“天理”“须是质诸天地，考诸三天，不易之理”，³⁸人们在它的面前除了膜拜顶礼，其他是无能为力的。

封建主义“权威”原理讲的不是科学的真理，所以它需要借助于宗教的神力。生活于封建社会的人民梦想依赖某种神力去摆脱贫困与苦难，所以他们的心灵很容易被套上神学的枷锁。因此二程以封建主义等级制和道德规范为核心的“天理”说在中国封建社会后期才成为统治思想，影响不小。我们为认识中国封建主义思想的影响，也必须研究理学。

1 2 3 《论十事札子》，见《二程文集》卷之一《表疏》。

4 8 《明道先生行状》见《二程文集》卷之十。

5 《本传》，《二程文集》。

6 《上仁宗皇帝书》。

7 13 14 《二程遗书》第十八。

9 《宋史·程颐传》。

10 《南庙试九叙惟歌论》，见《二程文集》卷二。

11 7 《二程遗书》卷四。

12 《范文澜历史论文选集》第325页。

15 18 《见《周易大传今注》卷一，卷三。

16 22 《二程遗书》第十五。

17 《伊川易传二》，见《二程全书》。

19 23 31 32 《粹言二·二程全书》。

②① 《二程遗书》第十一。

②④ 《周易·序卦》。

②⑤②⑥③③ 《伊川易传四》，见《二程全书》。

②⑦ 《伊川易传》卷一。

②⑧ 《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷第28页。

②⑨ 《宋元学案·明道学案上》。

③⑩ 《孟子·离娄上》。

③④③⑤ 《二程遗书》第22下。

③⑥③⑧ 《二程遗书》第2上。

③⑦ 《程氏经说·中庸解》。

《周易程氏传》思想研究

金 春 峰

先秦以后，中国历史上每一时期哲学的繁荣，都伴随着《周易》研究的兴盛。宋代庆历前后，随着理学的兴起，《周易》的研究又出现了一个高潮。周敦颐的《易通》，欧阳修的《易童子问》，横渠的《易》学，邵雍的先天学，王安石的《易说》等等，都勃兴于这一时期，开创了《易》学研究的新面貌。《周易程氏传》（简称《程易》）是这一时期研究《易》学的代表著作之一，对理学和以后哲学思想的发展产生了深远的影响。

《程易》凝结了二程特别是小程的毕生研究成果，展现了程颐的唯心主义然而又丰富深刻的哲学思想，同时也反映了这一时期北宋政治上的风云变幻和尖锐的矛盾。剖析《程易》，对于研究理学和北宋庆历以后至绍圣这一时期程颐思想的特点，都有重要的意义。

一、“体用一源”的唯心主义思想

《程易》是继承与发展王弼《周易注》的（以下简称《王易》），研究《程易》与《王易》的关系，将使我们《程易》的特点及其理本体论思想有更为明晰的认识。

程颐在《与金堂谢君书》中，推荐三个人的易说，谓：“若欲

* 本文原载《中州学刊》一九八四年第四期，后又以删节文载《周易纵横录》（唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版）。

治《易》。先寻绎令熟，只看王弼、胡先生（胡瑗）、王介甫三家文字，令通贯。余人《易》说，无取枉费功。”对《王易》可谓推崇备至。

《程易》是沿着《王易》的思路发展的。唐代以前，中国研究《易》学有两大体系，一是《汉易》，一是《王易》，其区别是《汉易》讲象数，《王易》则讲义理。从哲学思想上看，它们的区别在于《汉易》的象数体系是建筑在经验主义思想的基础上的。《汉易》以天地为八卦之体，认为《易》卦、爻，都是天地间实有的可感可观的实物，如牛马等等及天象运行的属性与表征。六十四卦的每一卦都代表着具有特定属性和关系的实物，代表天文气象上特定的时间、方位及在此特定时间方位中的特定的气的运行状态。《王易》的思想基础则是唯心主义的理性主义。它认为《易》及其六十四卦所代表的是道，是义理，是事物的所以然，因此研究《易》的基本方法是“立象以尽意”，“寻象以观意”，得到了象所蕴含的义理，则象就没有价值而可以舍弃了。卦象仅仅是表达意或义理的工具、入门、向导。“义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？”（《周易略例》）由此可见，《王易》既清新、深刻，又合乎情理，一扫《汉易》的神秘、迂腐、混乱、繁琐，取而代之，这是理性对经验主义和神秘主义的胜利。

《王易》不讲象数，不讲宇宙发生图式，彻底地沿着义理的方向发展，从而构造出以本体论为特征的精致而富于玄思的客观唯心主义体系。《程易》就是直接继承和发挥王弼的这个客观唯心主义路线的。

《程易》说：“有理而后有象，有象而后有数，《易》因象以明理，由象而知数。得其义则象数在其中矣。必欲穷象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非儒者之所务也。管辂、郭璞之流是也。”“理，无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则

可由辞以观象，故曰：得其义，则象数在其中矣。”（《答张闳中书》）

和王弼一样，《程易》认为《易》象只是一种工具，它是圣人根据理而创作的，目的是“借象以明理”，所以在《系辞说》里，《程易》明确指出“有理而后有象。”“在理为幽，成象为明。”《乾卦·初九》又说，“理、无形也，故假象而显义。”

程颐认为，《易》所包含的义理，其内容是“天地之道”。他说：“圣人作《易》以准则天地之道。《易》之义，天地之道也，故能弥纶天地之道。”（《系辞说》）这里所谓《易》包括易象、易数、易理。程颐认为它们都是“天地之道”的模拟或准则。“天地之道”是第一性的，是《易》义的基源。“天地之道”又称为“天地自然之理”，它是永恒存在的绝对。

就《易》来说，程颐认为“天地之道”是《易》之体，它是至微的，不可见的；《易》象则是有形象标志，可感可知，可以把握的。在《易》中，“天地之道”即理寓于象，象包含理。理是《易》之体，象是理之用。人们观象用象，可以求理、明理。故总结说：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”（《易传序》）

“体用一源，显微无间”，实际是《程易》对于理事关系、理气关系的总结，因而有普遍的方法论意义。比较一下《程易》与《王易》，可以看出，《程易》唯心主义的理论思维水平，是大大提高了。

其一，《王易》虽然对理与事，理与象的体用和本末的关系，作了唯心主义的解决，但并不像《程易》这样明确。《程易》有一个以理为本、为体的理学唯心主义体系。王弼虽有理的思想，但理未成为其体系的基础概念。王弼哲学的基本概念是“无”。“无”不是有，不是具体的物或气。无的含义从否定方面说是明确的，但其肯定的含义则是不明确的。

《王易》中讲到理的地方不少，如“识物之动，则其所以然之理，皆可知也”（《乾卦注》），“夫体无刚健，而能极物之情，通理者也”（《同上》）；“违义伤理，众所不与”（《同人卦注》），“明祸福之所生，故不苟说，辨必然之理，故不改其操”（《豫卦注》）；君子“同于通理，异于职事”（《睽卦注》）；“不胜之理，在往前进”（《夬卦注》）；“居中以柔，能以通理，纳乎刚正吉”（《鼎卦注》）等等。但这些地方所指的理都是具体的，就事论事，不是事物的普遍的本体。《程易》则以理为本体，理成了其哲学体系的基本概念。

其二，王弼没有提出《易》理或《易》义的来源问题，程颐则提出了《易》理的来源。他指出《易》的准则是“天地之道”，并对天地之道作了明确的规定，认为它是第一性的，是本；而可感可见的天地阴阳则是第二性的。他说：“形而上曰天地之道，形而下曰阴阳之功。”（《坤卦注》）

其三，王弼没有将《易》理与《易》象的关系，推广到于整个宇宙，程颐则明确提出了理与气、理与数的关系，气不是象，不是《易》学的组成部分。程颐提出“有理必有气，有数”（《程易·系辞》），就越出了《易》学的范围，而明确地将《易》学中的理与象之体用关系，推而广之，成为整个宇宙之理与气、理与物的关系。可见程颐的唯心主义体系比之王弼是完备、周密得多了。

其四，在王弼思想中，《易》象被认为是任意的构造。义理与《易》象的关系犹如筌之于鱼、蹄之于兔。由筌和蹄可以得鱼和兔，但筌、蹄和鱼兔的关系是外在的，筌和蹄并不体现鱼兔的特征和特性。筌、蹄可以被新的工具所代替，而其得鱼得兔之功能、作用不变，正如文字语言与其所表现的义理概念之关系。这就是说：理与象不是一源，也不是无间的，两者的关系不是严格意义上的由体以致用的体用关系。这说明，在王弼的哲学体系中，体与物、与用的关系，尚不十分确定，本体与事物之关系，尚带

有不确定性和模糊性。程颐则明确肯定体用出于一源，微和显两者无间，不仅不能分割，且体决定用，由体可以致用，由用可以得体，体和用是一种内在的关系。这在唯心主义的发展上，达到了一更高的阶段。尽管如此，《程易》与《王易》之继承关系是十分明确的。

这里应该讨论一个问题：即《程易》和周敦颐易学的关系。我在《概论理学的思潮、人物、学派及其演变和终结》一文中指出，“学术界几乎公认北宋理学的开山是周敦颐。但从时代思潮的眼光来考察，则周敦颐不能享有这种地位。理学思潮的先驱是欧阳修，主要学派是王安石的新学，张载的关学和二程的洛学。由于周敦颐默默无闻，因而完全没有象朱熹所给予的那样重要的地位。周敦颐思想具有理学思潮的一般特征，其《太极图说》和《易通》援佛老入儒，在南宋朱熹以后，对理学的发展产生了重大影响。但因在当时不居于政治和思想的中心地位，脱离了时代思潮的中心，连二程本人都不承认自己的学说与周子有关，故不能把周敦颐视为理学的开山祖。”^①

从《程易》看，这就更清楚了。周敦颐在当时，稍前于二程，是以《周易》教学的，著有《易通》，专门对《周易》作解释和发挥，但程颐推荐给谢金堂的《易》学著作没有《易通》。

这里的深刻的原因，就在于《易通》和程颐的哲学思想属于不同的路数和情趣。《易通》实际属于王弼和程颐鄙视和排斥的象数之学。《易通》的太极图出于陈抟，最早出自汉代《周易参同契》，成为道教的神秘主义思想来源。其哲学思想体系，属于汉人所讲的宇宙生成图式。“无极而太极，太极动而生阳，静而生阴，一动一静，互为其根”，……然后分为五行，四时，万物、男女。这些正是汉人宇宙论思想的老调。《周易参同契》以后发展为管辂、郭璞的术数思想。程颐明确批评这是“寻流逐末，术家之所尚，非儒者之本务也。”（《答张闳中书》）就现实所指而

言，程颐的尖锐批评首先是针对邵雍的，但也是包括了周敦颐的。章太炎指出，周、邵的《易》学思想近于纬候阴阳，这是十分深刻的看法。

周敦颐没有理的观念，实不知形上形下或理本体为何物。二程说天理二字是自家体贴出来，确是实际情况。二程十五岁左右时从周敦颐就读一年，并没有学到其“思想之真谛”，故随即出入佛老约十年，反而求之六经，才终于把“天理”两字体贴出来，建立了自己的体系。很显然，说周是二程理学思想的先导，是不符合历史实际的。

程颐在《与金堂谢君书》中，不仅不提周敦颐和《易通》，且指出“无枉取费功”，看来是深思熟虑的意见，而不是一时的疏忽和失言。事实的真相是：唯其因为程颐和周敦颐的《易》学思路划清了界线，并自觉地加以抵制和排斥，他才能建立起“体用一源、显微无间”的唯心主义易学体系，而上接王弼，又唯其自觉地承接王弼，沿着王弼的思路前进，建立了自己的理学体系，对王弼等以外包括周敦颐、邵雍在内的易学象数思想，才能摒弃否定得那样坚决和彻底。

二、辩证法思想

《易传》是中国辩证法思想的源泉之一。先秦，相应于儒家道家两大思想体系的对立，有《易传》和《老子》两大辩证思想的对立。《老子》贵柔、守雌、主静。然而，强调以柔克刚，以静胜动，以下胜高，以无胜有，以阴胜阳，实际是强调斗争，以“不争”为争的，故以后发展成为黄老刑名，为法家兵家之所尚。《易传》则主动、主刚，强调动和阳的主导作用，以生生为天地之大德，富有、日新为宇宙万物之生命，是体现儒家“贵仁”的根本思想的。《程易》发展了《易传》辩证法的思想。《程易》主动、主刚、主革，与《王易》有较大的不同。

(一)主动

《程易》发挥《易传》的辩证法思想，认为世界和万物的生命在于运动，动是世界的本质。

《程易》认为动和静，进和止都是暂时的、相对的，有条件的。《艮卦·序卦》说：“物不可以终动，故受之以《艮》。艮者止也。”程颐发挥说：“动静相因，动则有静，静则有动。物无常动之理，《艮》所以次《震》也。”意思是说，震——动之后，必出现止，然而止之后有“渐”。《序卦》说：“艮者，止也，物不可以终止，故受之以《渐》，渐者进也。”程颐说：“止必有进，屈伸消息之理也。止之所生亦进也，所反亦进也，《渐》所以次《艮》也。”“止之所生亦进也”，意思是说，止必然转化为不止，由止至渐，是进的过程；“止之所反”，指止的反面，止的反面即不止，亦即震动。因此，无论是生或反，进或止都是暂时的，动则是永恒的。在《革卦注》中，程颐又说“物止而后有生，故为生义”，也就是说止是生的条件。止的内在含义中有生的意义，因而必然发展到它的反面，变为进和动，《程易》说这是屈伸消息之理所决定的。既然事物由一种状态必然地发展变易为另一种状态，六十四卦也必然由一卦发展为下一个新卦，因此动或变易，是事物和《易》的生命。《易程》在《未济卦注》说：“《易》者变易而不穷也，故《既济》之后，受之以《未济》而终焉。未济则未穷也，未穷则有生生之义”。《易传序》说：“《易》，变易也，随时变易以从道也。”又说：“吉凶消长之理，进退存亡之道，备于辞。推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。”就是说，《易》的主题是“变易”，其内涵为“吉凶消长之理，进退存亡之道”。“消长”、“进退”、“存亡”，是变易或运动的三种内容和形式。

《程易》认为，恒常不动，排斥运动和变易的绝对静止的常，在世界上是不存在的。“《易》道变动无常。”那么什么是常呢？它说所谓常或恒，就是运动和变易本身。“天下之理，未有不运动而

能恒者也。动则终而复始，所以恒而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也，故恒非一定之谓也，一定则不能恒矣。唯随时变易，乃常道也。”恩格斯说，黑格尔把世界理解为一个过程，除了不断的运动变化外，没有什么东西是绝对不变的。程颐不懂得世界是一个由低到高的永无止境的发展过程，但却明确地得出了世界是一个不断变易和运动的过程的结论，这是难能可贵的。

《程易》认为，一切生命长久的事物，其奥秘都在于运动。日月能保持久照，是由于顺天之道，往来盈缩而不已。四时能够年复一年，运动不止，也是因为往来变化，顺天之道。总之“天地造化，恒久而不已者；顺动而已，巽而动，常久之道也”。王弼说：“复者，反本之谓也。……动息地中，乃天地之心见也。”又说：“天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本也。”（《复卦注》）周敦颐在《易通》中也提出主静思想。程颐明确指出：“先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地心，非知道者孰能识之？”在动静问题上划清了和《王易》及周敦颐的界线。

（二）尚刚

《易传》以“天行健，君子以自强不息”作为《易》和学易者应该具有的根本精神。《程易》继承和发挥了《易传》这一根本思想。

在阴阳刚柔两个对立面中，《程易》崇阳而贬阴，重刚而抑柔。一般地说，凡属阳和刚的事物，都被认为是吉利的，相反则是不吉利的；而凡起主导作用的、吉利的事物，《程易》都认为是阳，相反则认为是阴。这里把阴阳附加以吉凶和尊卑等级的界线，打上了封建阶级的烙印，但它明确表现了《程易》崇尚阳、刚的精神。

《易传·泰卦·彖辞》说：“内阳而外阴，内健而外顺，内君

子而外小人，君子道长，小人道消也。”《否卦·彖辞》说：“内阴而外阳，内柔外刚。内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”《剥卦·彖传》说：“复亨、刚反，动而以顺行……利有攸往，刚长也。”对这些尚刚的言论，《程易》都作了重复和发挥。

《程易》和《易传》一样，认为阳主刚，阴主柔，阳和刚代表上进的、新兴的、正义的、有前途的力量，阴和柔代表衰退的、没落的违道害义的、邪恶的力量。《易传》说：“天地之大德曰生”，“生生之谓易”。而它认为生的本源是阳气。春天阳气萌发，万物生长；夏天阳气旺盛，万物繁茂；秋冬阴气渐盛，万物衰老死亡，故以阳为生、为德。《程易》继承这些思想，反复说：“阳皆上进之物”（《大畜·初九注》），“一阳复于下，乃天地生物之心也”（《复·彖辞注》），“阳生于下而上进，有亨之义”（《震卦·卦辞注》），“阳者刚物，震者动义，以刚处动，本有光亨之道”（《震卦·彖辞注》），“阳之为物，刚健上进者也”（《需卦·初九注》），“震刚动而上奋，孰能禦之？”（《震卦注》）

《王易》受老子的影响，贵柔、主静，故不少地方违背了《易传》的尚刚精神，如对“无妄”的解释。程颐与其相反，则以“刚健”释“无妄”。《程易》先就卦体指出：“无妄之为卦，下动而上健，则其动刚健也。刚健，无妄之体也。”（《无妄卦·彖辞注》）还就卦义。指出：“动以天为无妄，动而以天，动为主也。以刚变柔，为以正去妄之象。刚正为主于内，无妄之义也。”（《无妄卦·彖辞注》）又就卦象指出：“以阳刚为主于内，无妄之象，以刚实变柔而居内，中诚不妄者也”（《无妄·初九注》）。

《程易》把“刚正”提升为天地根本之道，它说：“刚正而和顺，天之道也。化育之功所以不息者，刚正和顺而已。”（《临·彖辞注》）又说：“乾、健也，健而不息之谓乾。……乾者万物之始”（《乾卦注》）。“至健固足以见天道也，君子以自疆不息，法天之行健也。”（同上）“行地无疆，谓健也”，“非健何以配乾？”

(同上) 坤卦代表地和阴，一贯认为坤的基本属性是柔顺。《坤卦·六二爻辞》：“直方大，不习无不利。”王弼释为“任其自然而物自生。”《程易》则说：“直方大，君子所谓至大至刚以直也。……承天而动。”这就从根本上为尚刚思想提供了根据。

把这种尚刚的思想应用到人事和社会，《程易》提倡刚强、奋发、果断、坚贞、守节。它说：“故艰险之际，非刚明之主，不必恃也。”（《颐卦·六五注》）“以刚中之道而行，则可以济艰险而亨通也。”（《坎·彖辞注》）

《程易》认为，万物在发展过程中，开始总是幼弱艰难，“物之始生，其气甚微，故多艰屯。阳之始生，其气至微，故多摧折”（《复卦注》）。唯有刚强奋发，才能战胜阻碍，顺利发展。这是富有积极意义的。②

（三）主革

革的基本含义是变革：“革，变革也”（《革卦注》），“革者，变其故也”（同上）。尚革是《易传》尚变尚动哲学的应有之义。

《易传》说“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人，革之时义大矣哉。”地主阶级处在上升时期，革命是他们夺取政权、推动社会前进的手段，所以反映这一时期地主阶级精神状态的《易传》，把“革命”看作自然（天地）和社会发展的规律。《程易》尚变，对《易传》“革”的思想也作了一定的发挥。

《程易》认为，“物极则反”，“事极则变”，变革是事物发展的规律。它说：治极则乱，盛极则衰，久存则秽，“困极则有变困之道”（《困·上六注》）。“自古天下安治，未有久而不乱者”（《临卦注》）。因此，变革是正常的，必要的。

《程易》释革卦卦序说：“革”次于“井”，“井之为物，存之则秽败，易之则清洁，不可不革也”。“弊坏而后革之，革之所以致其通也，故革之而可以大亨”。这就是说，革是去秽除弊的必

然和手段。革的目的是去故纳新，变秽为清，因此必然有斗争。革为“水火相息之物。水灭火，火涸水，相变革者也，……乃火在下，水在上，相就而相克，相灭息者也，所以为革也”（《革卦注》）。也就是说，革的过程是矛盾着的对立面相就相克，相灭相生的斗争和转化过程。《程易》解释“息”这一概念指出，既“为止息，又为生息”。“物止而后有生，故为生义。革之相息，谓止息也”。这是程颐从概念的辩证法上对“革”所作的一个极好的解释。

一些论著说：“程颐的变革论实质是循环论。”这需要具体分析。《程易》确实认为一些运动形式是循环的。它说：“阴阳消长如循环，不可易也。”（《临卦辞注》）“物理如循环，在下者必升，居上者必降。”（《泰卦·九三注》）“盛衰损益如循环”（《益卦注》）。但这里有两种循环：盛衰损益的循环和阴阳升降，屈伸往来的循环。前者有内容的变革，有去故纳新，后者则无，所以前者在形式上是循环的，在内容上则是前进的。至于变革，《程易》更明确指出是旧的灭息和新的生息，不能概括为循环论。

程颐注《易》时，正当庆历至熙宁的变革及随后新旧反复时期。庆历时宋代内忧外患，民族矛盾和内部的阶级矛盾空前严重和激化，统治集团面临着深重的危机，实行改革，励精图治，成为朝野上下一致的呼声。此时正当二程青年时期，都曾先后向皇帝上书，慷慨陈辞，要求变革。在《程易》中，程颐之强调变动、刚强、变革，显然是由这个特定的时代条件所决定的。

不过，《程易》的变革思想是矛盾的。一方面它主张变革，另一方面亲身的经验又使程颐对变革十分胆怯。王安石的变法，使其心有余悸，故《程易》中反复强调：第一、“天下之事，革之不得其道，则反致弊害，故革有悔之道，唯革之至当，则新旧之悔皆亡也”。这就是要求变革不能过分，并能照顾新旧各方的利益。这就是使程颐所讲的变革带有折中的特点。第二、“革而能照

察事理，和顺人心，可致大亨”。这就是要不损害地主阶级和统治集团的基本利益，使他们人心和顺。第三、强调自上而下，不许来自下面的改革。“臣道不当为革之先”。“必有其时，有其位，有其才，审虞而慎动，而后可以无悔”，只有英明的皇帝，审虞而慎动，才有资格改革。这就把地主阶级在上升时期的下革上、臣革君的“革命”思想，变成了有名无实的空谈。理论和实践形成了鲜明而尖锐的矛盾。

(4) 对立统一思想

在《语录》中，程颐对对立统一有一些很好的表述，其精神是强调对立和矛盾，如说：“天下物无独必有对，皆自然而然，非有安排也。”这种思想在《程易》中也有表现。《鼎卦九二注》说：“仇，对也。阴阳，相对之物。”《贲卦注》又说：“理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文，一不独立，二则为文，非知道者，孰能识之。”

《程易》认为阴和阳既是相互联系依存，又是矛盾对立的。用这种观点解释自然现象，它指出：“雷者，阳气奋发，阴阳相薄而成声也。阳始潜闭地中，及其动，则出地奋震也”《豫卦·彖辞注》。“阴阳之交相摩轧，八方之气相推荡，雷霆以动之，风雨以润之，日月运行，寒暑相推，而成造化之功”（《系辞说》）。摩轧、推荡、相薄，都是矛盾、对立和斗争的一种形式。

但是，《程易》关于矛盾对立面的关系，主要强调的是统一，强调两者的关系是交感和洽，和顺，阳唱阴和。

《屯卦注》说：“阴阳始交，则难屯未能通畅，及其和洽，则成雷雨，满盈于天地之间，生物乃通。”《泰卦注》说：“天地交而阴阳和，则万物茂遂，所以泰也。”《小畜卦注》说：“云，阴阳之气，二气交而和，则相畜固而成雨，阳倡而阴和顺也，故和。若阴先阳倡，不顺也，故不和。不和则不能成雨。”“阴之气倡，故不和而不能成雨，其功施未行也。”《需卦注》：“云气蒸而上升于

天，必待阴阳和洽，然后成雨。”

这些说法和汉代“合”的概念几乎一致了。

在阴阳两个对立面中，《程易》认为，阳始终居于主导和统帅地位，阴居于柔顺、依附地位，不能转化，否则就是大凶。《需卦·六三注》：“柔从刚者也，下从上者也。”《上下篇义》：“阴阳尊卑之义，男女长少之序，天地之大经也。”

“师”、“谦”、“豫”、“比”、“复”、“剥”诸卦，都是五阴爻而一阳爻。《程易》说：“卦五阴而一阳，则一阳为之主。”相反，“小畜”、“履”、“同人”、“夬”、“姤”、“大有”都是一阴爻，五阳爻。王弼说是“一阴为之主”。《程易》则说：“虽众阳说于一阴，说之而已，非如一阳为众阴主也。”（《上下篇义》）

《易》学很重视位与时，在《程易》中，凡阴柔居不当位，都被认为违反常道。《屯卦·六三注》：“六三以阴柔居刚，柔既不能安屯，居刚而不中正，则妄动……徒取穷咎而已。”《师·六三注》：“三居下卦之上，居位当任者也。……其才阴柔，不中正……覆败必矣。”《比卦·六三注》：“三不中正，而所比皆不中正……其失可知，悔吝不假言也。”《否卦·六三注》：“三以阴柔，不中不正而居否，又切近于上，非能安道守命，穷斯滥矣。”其它“豫”、“复”、“颐”、“噬嗑”、“观”、“坎”、“晋”、“睽”、“解”、“损”、“困”、“震”、“归妹”、“兑”、“涣”、“未济”等，无一例外。

《程易》虽然认为，阳和阴是可以转化的，“阳变而为阴”，“阴变而为阳”（《益卦注》）。但认为，阳尊阴卑，阳大阴小，阳强阴弱，阳唱阴随，这种矛盾的主次地位，是不能转化的。阳，天也，君道也，父道也，夫道也。阴，地也，臣道也，子道也，妇道也。阳君子，阴小人。阴阳的地位不变，社会中统治者与被统治者的关系，也就可以永恒不变。宋代，封建社会进入后期，封建的等级特权制度更加僵化并面临重重危机。程颐这套理论就是为这种现实的政治需要服务的。比之王弼，《程易》在这一点上

是倒退了。

三、伦理思想

庆历以后，为了克服政治上统治阶级面临的严重危机，巩固封建统治，李觏、欧阳修、王安石、二程等人都认为必须在思想上加强封建道德的教育，强化伦理纲常的控制力量。李觏总结汉末和唐代的历史经验说：“秦以山西蹙六国，欲帝万世，刘氏一呼而关门不守，武夫健将，卖降恐后，何耶？诗书之道废，人惟见利而不闻义焉耳。孝武乘丰富，世祖出戎行，皆孳孳学术，俗化之厚，延于灵献，草茅危言者，折首而不悔。功烈震主者，闻命而释兵。群雄相视，不敢去臣位，尚数十年，教道之结人心如此。”（《袁州州学记》）李觏要求加强封建道德的教育，“谭礼乐以陶吾民，一有不幸，能仗大节，为臣死忠，为子死孝，使人有所赖，且有所法。”（同上）王安石总结唐末五代的经验教训，指出：“唐既亡矣，夷陵以至五代，而武夫用事，贤者伏匿消沮而不见，在位无复知有君臣之义，上下之礼者也。当是之时，变置社稷盖甚于弈棋之易，而元元肝脑涂地，幸而不转死于沟壑者无儿耳！”（《上仁宗皇帝言事书》）二程也反复说：“东汉尚名节……只为不只道耳。”因此这一时期，欧阳修、李觏、周敦颐、王安石、二程等，几乎一致为加强以三纲五常为核心的道德教育而大造舆论。欧阳修在《新唐书》和《五代史》中，还特辟“死节”一栏，表彰忠义死节之臣，并痛斥冯道一类毫无民族和为人气节的人为无耻之尤。欧阳修说，“士节为天下大防，不可不勉”，又说：“不有君子，果能国乎？”所谓士节，中心内容是君父有不幸，“为臣死忠，为子死孝”。

《程易》大力宣传忠、孝和节义思想，把君臣上下之分，说成是圣神不变的天理。“夫上下之分明，然后民志有所定。……”（《履卦注》）“天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，

礼之本也，常履之道也”（《履卦注》）。“下顺乎上，阴承乎阳，天下之正理也”（同上）。

在强化尊卑等级名分之下，《程易》于君臣关系，君民关系，更加强调臣对君的服从和尽忠。

它说：“人臣之道……谦恭自牧，恭畏之奉谦德之君”（《谦卦注》）。“阴，从阳者也，待唱而后和，……臣道亦然，君令臣行，劳于事者，臣之职也”（《坤卦注》）。“为臣之道，当含晦其章美，有善则归之于君，及可常而得正”（同上）。“为臣处下之道，不当有其功善，必含晦其美，乃正而可常，然义所当为者，则以时而发，不有其功耳。不失其宜，乃以时也。非含藏终不为也。含而不为，不尽忠者也”（同上）。“竭其忠诚，致其才力，乃显其比君之道也”（《比卦注》）。“其蹇蹇者，非为身之故也。虽使不胜，志义可嘉，故称其忠贞不为已也”（《蹇卦·六二注》）。

归结起来，就是要求臣对君尽忠，谦恭，劳于王事，尽忠职守，有功有善归之于君；建议和规谏，要待时而发，不失其宜，但含藏不讲，明哲保身，也是不忠的表现；遇到困难艰危，则要挺身而出。

另一方面，《程易》也指出君应“推诚以任下”。它说：“上下之志通，朝廷之泰也”（《泰卦注》）。就是说，君臣之间要以诚相待，臣要尽忠，君应该尚贤。《临卦注》：“夫以一人之身，临乎天下之广，若区区自任，岂能周于万事？故自任其知者，适足为不知。惟能取天下之善，任天下之聪明，则无所不周。是不自任其知，则其知大矣”（《临·六四注》）。又说：“为人君者，苟能至诚任贤以成其功，何异出乎已也”（《师卦注》）。

宋代军权集中于君主，将帅无权指挥战争。程颐提出了异议。《师卦注》：“自古命将，阃外之事专制之。……人臣之道，于事无所敢专，唯阃外之事则专制之”（《师卦·九二注》）。“自古任将不专而致覆败者，如晋荀林父邲之战，唐郭子仪相州之败是

也”（《师卦六五注》）。

这是总结了宋代的经验，针对时弊，有感而发的。

对于君民关系，程颐强调：“天为万物之祖，王为万邦之宗，乾道首出庶物而万汇亨，君道尊临天位而四海从，王者体天之道则万国咸宁也”（《乾卦·九五注》），人民应该绝对服从君王的统治。同时又说“民为邦本，本固邦宁”，“下者上之本，未有基本固而能剥者也”（《剥卦注》），统治者应该以惠养民，不过分压榨。一方面“民不能自保，故戴君以求宁；另一方面“君不能独立，故保民以为安”（《比卦注》），“不求下民之附，则危亡至矣”（《比卦注》）；一方面下应该奉上，另一方面上应该节欲，不要诛求无已。企图用这种方法缓和矛盾，以巩固统治。

中国封建社会经历了汉、三国、魏晋、隋唐至宋代，积累了比较丰富的统治经验。庆历以后，欧阳修、司马光、苏轼、二程等人以各种形式对这些经验进行了总结，形成了一套比较成熟的统治思想和政策，对巩固后期封建统治起了极大的作用，是封建阶级更趋成熟的表现。这些经验是围绕着三个基本问题阐述的：①君臣关系；②君民关系，即统治阶级和农民的关系；③统治集团内部君子小人的关系。庆历至熙宁、元祐时期，新旧党争十分激烈。旧党咒骂革新派为“小人”，革新派则指斥守旧派为“朋党”。程颐指斥王安石派为小人，主张进君子而退小人。对欧阳修、范仲淹的“朋党论”思想，则在《易》注中大肆发挥，反复强调：“君子之进，必与其朋类相牵援。如茅之根然，拔其一，则牵连而起矣，……贤者以其类进，同志以行其道，是以吉也”。“君子之进，必以其类，不唯志在相先，乐于为善，实乃相赖以济”（《泰卦·初九注》）。“君子小人未有能独立不赖朋类之助者也，自古君子得位，则天下之贤萃于朝廷，同志协力，以成天下之泰。小人在位，则不肖者并进，然后其党胜而天下否矣，盖各从其类也”（同上）。程颐认为君子和小人的矛盾是不可调和的，此长则

彼消，彼起则此伏，只有去小人，由“君子在内”，掌握政权、政局才能通泰。程颐经历了熙宁变法，元祐更化，洛蜀党争，绍圣绍述，蔡京擅国，个人备受压抑、打击，绍圣年间，更以党论放归田里，四年十一月送涪州编管。但就在这种情况下，于元符二年成《易传》时，仍然反复申述“朋党”思想，其守旧立场可谓顽固之至。

此外，《程易》对天理人欲和义利问题，也有大量论述。

《程易》关于天理人欲，基本思想和《语录》一样，可归纳为“存天理，灭人欲”，认为人欲是恶的，天理是善的。它说：“人之妄动，由有欲也”（《无妄卦·六三注》）。“心正意诚，乃能极中正之道……有所欲，则离道矣”（《夬卦九·五象辞注》）。“人之贵乎刚者，为其能立而不屈于欲也。既惑所欲，而失其正，何刚明之有，为可贱也”（《颐卦·初九注》）。

不过这里所讲的“人欲”是指“私欲”、“肆欲”、“嗜欲”，即违反封建道德标准而不加节制的物欲；合乎封建道德的“欲”，就不是“人欲”。二程认为，追求正常的物质利益和生活欲望是人之常情。“以富贵为贤者不欲，却反人情”（《遗书》卷六），“人情莫不欲利”（《明道文集》卷六），“人皆知趋利避害”（《遗书》卷十七）。即使圣人于利，“亦不能全不较论”（《外书》卷七）。在《程易》中，这些观点有反复的发挥，如《需卦·序卦注》：“养物之所需者饮食也，故曰需者‘饮食之道也’。”

“夫物既畜聚，则必有以养之，无养则不能存息，《颐》所以次《畜》也。”（《颐卦·序卦注》）

“天地之中，品物之众，非养则不生”，“饮食衣服以养形也”（《颐卦·象辞注》）。

《颐卦·象辞注》还说：“事之至近而所系至大者，莫过于言语饮食也。……在身为饮食，于天下则凡货资财用养于人者皆是，节之则适宜而无伤。”

符合于封建道德或法制规定的物欲、欲望，程颐认为不是人欲而是天理。《家人卦·初九注》：“凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远，则为害矣。先王制其本者，天理也，后人流于末者，人欲也。”

《归妹卦·彖辞注》：“夫阴阳之配合，男女之交媾，理之常也。然从欲而流放，不由义理，则淫邪无所不生，伤身败德，岂人理哉。”可以看出，《程易》天理人欲思想的基本点是：以理节欲，欲需合乎理。王弼说：“为节过苦，则物所不能堪也。”“节之中，以至亢极，苦节者也。”（《易·节卦注》）程颐也说“节贵适中，过则苦矣。”（《节卦注》）东汉人尚名节，不能持久，程颐认为是流于苦节所致。

如何评价程颐天理人欲的思想，最近张恒寿作《章太炎对于二程学说的评价》一文（载《中国哲学》第十三辑），介绍了太炎的看法。章太炎认为，二程所说的天理指“物则自然”，所说的“人欲”指人的私利欲望（不包括人生一切欲望）。章说，二程的说法“其实题，其名非”，道理是对的，但用人欲代替私利，在字义上容易引起混乱。章太炎指出，大程从政，并不以去欲说为依据，而是在修身（蓄德修行）方面提倡此说。“洛闽之言，本以饰身，不以隶政。”（《太炎文录》卷一《释戴》）太炎的这些看法，很值得参考。

张恒寿说，董仲舒早有“治身与治民之法先后不同”之说，认为“治民先富后教，治身先难后获。先饮食而后教诲，谓治人也。先其事而后其食，谓治身也。”（《春秋繁露·仁义法》），二程关于天理人欲的思想，是对董仲舒这种思想的继承。

证之《程易》，章太炎和张恒寿的上述说法是确有根据的。

二程天理人欲的思想，在宋明以后流毒极深，在实践中成为封建统治者以理杀人，宣扬禁欲主义的理论根据，严重地阻碍了社会和人民身心健康的发展。章太炎指出，程氏后来的门徒们，把

存理去欲的思想逐渐掺杂了佛氏的理论，用以指导人伦政事，这就枉戾不当，不如荀卿远甚了。这虽然为二程所未料，但实践的逻辑和力量，是不以哲学家的主观愿望为转移的。

四、关于《程易》的成书

关于《程易》成书的时间，朱熹在所著《伊川先生年谱》中说：“绍圣间，以党论放归田里，四年十一月，送涪州编管。……元符二年正月，《易传》成而序之。”这指出了《程易》完成的时间，但未说明程颐何时开始注《易》。

邱汉生在其近作《伊川易传的理学思想》^③一文中，有一个推论，说“《伊川易传》写成于编管涪州的时候。程颐以绍圣四年（1097）十一月，从洛阳去涪州，照当时的交通条件，到达涪州当在年底，元符二年（1099）正月，《易传》成而序之，则其在涪州著《易传》不过一年。一年而成《易传》那样深思熟虑的十五万字著作，似不可能，则开始著《易传》，当在去涪州之前。按绍圣间程颐放归田里，四年编管涪州。古人忧患学《易》，则此时正是宜于注《易传》，所以程颐注《易传》当始于放归田里的时候，而成书则在涪州，历时四、五年。”

这个推论有合理的地方。一年时间不仅从字数上说，难于完成十五万字的深思熟虑的著作，更重要的是《程易》的内容，涉及广泛的社会、政治及人生经验的总结，引了大量历史资料，阐述了一系列深刻的见解和思想。这些思想的酝酿、成熟、定型到写出，一年的时间显然是不够的。但邱先生认为程颐在放归田里的时候，忧患学《易》而始注此书，则根据似乎不足。我倒觉得程颐开始注《易》的时间，应该更早，是否可以说程颐一生研究《周易》的时间，也就是注《易》的时间。贯穿全书的理学基本思想体系，则是在熙宁变法前已经形成了的。各卦的释义和文字的修改，断断续续，随时在进行，编管涪州时，只是集其大成，最

后完成并定稿而已。

《二程外书》卷十二引祁宽所记尹和静语，说：“横渠昔在京师，坐虎皮说《周易》，听从甚众。一夕，二程先生至，论《易》。次日，横渠撤去虎皮，曰：吾平日为诸生说者皆乱道，有二程近到，深明《易》道，吾所弗及，汝辈可师之。横渠乃归陕西。”这件事发生在仁宗嘉祐元年，是年，程颐24岁，张载对二程的评价是“深明《易》道”。这记载可能是夸大的，但不是全无根据，因此可以推论：二程此时已形成了关于《易传》的基本思想。一个没有形成基本思想与见解的人，捉襟见肘，是不可能条条是道，令人折服，让张载许以“深明易道”的。

二程思想确实成熟甚早。同一年，程颐作《颜子所好何学论》，深得胡瑗尝识。此文深沉老练，是程颐的代表作之一，不仅天分甚高，其理学的见解与倾向，也很明确。文中的主旨发挥王弼《易》注“性其情”的思想，说明此时程颐已对《王易》作了研究并接受了《王易》。

程颐《明道先生行状》说：“先生为学，自十五六时，闻汝南周茂叔论道，遂厌科举之业，慨然有求道之志，未知其要，泛滥于诸家，出入于老释者几十年，返求诸‘六经’而后得之。”程颐自己说，“天理二字，实是自家体贴出来。”天理是二程之为二程的根本思想。按程颐的说法，当在二十五、六岁时。此时正是张载评以“深明《易》道”的年龄。

从仁宗嘉祐至熙宁变法前，这段时间，二程都比较年轻，血气方刚，目睹地主阶级面临的严重政治危机，曾先后上书，积极要求实行变革。程颐在皇祐二年《上仁宗皇帝书》中，仿贾谊上疏的口气，警呼当时的形势是：“方今之势，诚何异于抱火厝之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安者乎？”指出“强敌乘隙于外，奸雄生心于内，则土崩瓦解之势，深可虑也”，认为再不改革，只有坐待灭亡了。程颐于熙宁变法前夕，上神宗《论十事札子》中，

列举当时的十大弊政和社会弊病，如“官秩淆乱”、“职业废弛”、“经界不正，土地不均”、“富者跨州县而莫之止，贫者流离饿殍而莫之恤”、“府史胥徒之役，毒遍天下”等等，要求神宗立即动手，酌古变今，实行改革。这种迫切要求改革的思想在《程易》中反映很强烈。如《泰卦·九二注》说：“泰宁之世，人情习于久安，安于守常，惰于因循，惮于更变，非有冯河之勇，不能有为于斯时也。冯河，谓其（君）刚果足以济深越险也。”又说：“自古泰治之世，必渐至于替衰，盖由狃习安逸，因循而然，自非刚断之君，英烈之辅，不能挺特奋发以革其弊也。故曰用冯河。”这种以“冯河”勇气变革弊政的精神，只能是熙宁变法前这段时期二程精神状态的反映。

在上书中，二程提出的改革主张涉及的方面不少，其中引人注目的是关于反对土地兼并和禁止奢侈的问题。这些在《程易》中反映也很鲜明，如《泰卦·九二注》说：“自古立法制事，牵于人情，卒不能行者多矣。若夫禁奢侈则害于近戚，限田产则妨于贵家，既不能断以大公而必行，则是牵于朋比也。治泰不能朋亡，则为之难矣。”“朋比”指守旧势力的朋比为奸。程颐鲜明地反对“朋比”，要求奋发改革，禁奢侈，限田产不为近戚、贵家所阻，这在熙宁以后，也是很难令人想象的。经历了熙宁变法的教训，如梦初醒，程颐对改革的叶公好龙之态，原形毕露，腔调已完全改变了。

程颐毕生研究《易》学，《程易》中许多文字、思想，看来是随时写下，不断积累的。其中有些可以看出，是熙宁变法前已有的。

《未济》卦，程颐注云：“《杂卦》云，未济，男之穷也，三阳皆失位也。其义也，闻之成都隐者。”《二程外书》引《时氏本拾遗》说：“先生过成都，坐于所馆之堂读《易》，有造桶者前视之，指《未济》卦问先生曰：何也？曰：三阳皆失位。先生异之，问其姓

名与居，则失之矣。”程颐过成都，读《易》，时在英宗治平四年（1067年）程颐三十五岁时。

神宗熙宁元年，程颐三十六岁，在汉州，为父代撰请宇文中允典汉州学的《再书》中，引《易·观之上九》：“观其生，君子无咎”，“观其生，志未平也”，接着发挥说：“上九以阳刚之德，居无位之地。是贤人君子抱道德而不居其位，为众人仰观法式者也。”这段话与《程易》几乎完全相同。《程易》的文字是：“上九以阳刚之德处于上，为下所观，而不当位，是贤人君子不在于位，而道德为天下所仰观者也。”根据常理，必是先有《易传》的注，而后有《再书》的引用。当然反过来也可以说。无论如何，此处《程易》的基本文字和思想在熙宁初已经定型了。

《程易》反复阐发了朋党思想，其用词与欧阳修和石介在庆历时的文章几乎完全一致。石介《庆历圣德诗》说：“众贤之进，如茅斯拔。大奸之去，如距斯脱。去邪惟艰，惟断乃克。明则不贰，断则不惑，既明且断，惟皇帝德。”《程易》《泰卦·初九注》：“君子之进，必与其朋类相牵援，如茅之根然，拔其一则牵连而起矣。”欧阳修《朋党论》说：“大凡君子与君子以同道为朋，小人与小人以同利为朋，此自然之理也。”《程易》发挥说：“君子小人未有能独立不赖朋类之助者也。自古君子得位，则天下之贤萃于朝廷，同志协力，以成天下之泰，小人在位，则不肖者并进，然后其党胜而天下否矣，盖各从其类也。”（同上）王安石变法以后，元祐年间，洛、蜀、朔三党倾轧，党议更盛，此时胡宗愈著《君子无党论》，但这些是旧党内部的斗争，无所谓君子、小人忠奸之分，所以《程易》的朋党说主要是反映了前期的思想。

综上所述，可以得出两条结论：

（1）二程“深明《易》道”甚早，《程易》的唯心主义体系，包括“体用一源，显微无间”这一基本观点，是在熙宁变法前形成的。

（2）《程易》的写作开始很早，最后的整理完成是在编管

涪州时期，但许多文字、思想，是早年已写下或有了初稿的，是程颐毕生经验和经历的总结和写照。

①载《求索》1983年第3期。

②时论多以为，孔、孟、程、朱讲中庸之道，主折中、调和，不讲原则。《程传》很重视中，但所强调的是“刚中”，即刚强奋发，恰到好处，使之符合礼、义的要求。

③载《中华学术论文集》，中华书局出版。

朱震的生平及其《汉上易传》 中的象数学

冒 怀 辛

朱震（1072—1138）是南宋初年的著名学者，他继承了北宋的理学与象数学传统，著有《汉上易传》，其中保存大量象数学资料与哲学思想。

一、朱震的生平及著作

（一）时代背景与生平

北宋统一后，交通便利，生产力进一步发展。由于统治者提倡和印刷条件具备，学术空气非常浓厚，印成了如《太平御览》、《文苑英华》、《资治通鉴》一类大型著作，并产生了一大批经学家、理学家和文学家。

经学除相沿汉唐以来的训诂考释传统外，也产生了一些对传统的不同看法。如欧阳修的《易童子问》认为《系辞》不是孔子所作，司马光的《疑孟》对孟子提出了异议。

理学是北宋新兴的学术。从安定（胡瑗）、泰山（孙复）、徂徕（石介）开始，成为理学的先驱。

自从周敦颐根据道经画出《太极图》，二程写《定性书》、《识仁篇》，提出“人与天地万物为一体”的哲学理论和“涵养须用静”的修养方法以来，道学先生们一方面通过阐发以《大学》、《中

* 本文原载《中国哲学》第八辑，三联书店一九八二年十月出版。

庸》、《系辞》为主的儒家经典，一方面又吸收佛、老的思想，而兴起大谈理、气、心、性的学风。他们标榜道统的真传，这很易遭受理学圈子以外人士的忌讳。他们不言功利，又很容易被关心经国济民的人们所反对。

宋神宗时，二程洛学与王安石新学之争，表现为变法与反变法之争，也是理学与反理学之争。理学派被称为旧党，新学派称为新党。从神宗熙宁起，经哲宗元祐、徽宗崇宁，党争此起彼落，几次反复。

就在徽宗大观元年（1107），新学派再次抬头。有人揭发“程颐倡为异端，尹焞、张绎为左右”。尹焞是程颐的门人，他因此放弃做官而在民间讲学。程颐对此感叹说：“吾死不失其正者，尹氏子也。”^①这一年便是程颐去世的一年。新旧党争一直延续到徽钦二帝北徙。北宋亡后，尹焞入蜀居涪州。

南渡以后，尽管偏安江左，学术文化经过短期停顿后，仍然兴盛。理学与反理学斗争也不断发生，但斗争的阵线已不似王安石新党与司马光、二程旧党之争那样明显。反理学的有各种类型人物，而理学一方则基本上是属于二程的正统派。

南宋高宗绍兴元年（1131）诏赠程颐直龙图阁。重新推崇二程的学统，这是对理学的一大褒扬。

然而不久以后，绍兴六年（1136）左司谏陈公辅就上疏请禁程氏学。他的奏疏中说：

“今世取程颐之说，谓之伊川之学。……倡为大言，谓尧、舜、文、武之道传之仲尼，仲尼传之孟轲，孟轲传之颐。狂言怪语，淫说鄙论，曰此伊川之文也。幅巾大袖，高视阔步，曰此伊川之行也。……诚恐士习从此大坏，乞禁止之。”

这一上疏的背景是高宗正在召用退居四川的程门高足尹焞。陈公辅代表反理学的势力，首先把矛头指向尹焞。就是这个陈公辅，同时又是反对王安石的健将，可见朝廷中党争形势的复杂。

当时高宗切要的问题在于江淮之间的军事以及怎样稳定自己南方的政权，对于这些纠纷，他没有明确表示支持哪一方。他一方面慰留公辅，同时又继续召理学家尹焞从蜀来京。尹焞自四川顺流东下，经过江西。吕德元在尹焞的墓志铭中记载：

“至九江，有言者攻毁程氏，先生复辞，曰：学程氏者焞也。

生事之三十年，今又三十年矣。请就斥朝廷耻之。”②

其中的“言者”，就是指陈公辅。陈公辅上疏引起的另一反响是侍读胡安国的反驳。胡安国于高宗七年上疏，针对陈公辅的言论进行辩解。

安国疏上后，陈公辅与同官周秘、石公揆等交章论胡安国“学术颇僻”。《宋史》记载陈等三人行动是“承望宰相风旨”。所谓宰相，指当时的吕颐浩与朱胜非。

因此尽管站在理学派一方的张浚推荐胡安国，安国仍是辞官，以提举江州太平观的祠官名义，退而从事他的著作《春秋传》。

宋高宗自从建炎元年（1127）在应天（南京，今河南商丘）即位后，一直忙于保全自己皇位，防止徽钦二帝南归，同时争取臣僚拥戴，稳定局面。他即位后数年中，戎马倥偬，各地奔走，对理学与反理学水火之争，本无断见。从绍兴五年（1135）闰二月起恢复了经筵开讲的制度。所讲的内容无非圣经贤传，《春秋》、《周易》，主讲的人则是理学家如杨时、尹焞、胡安国、范冲、朱震等人。

由于这情况，即使有一股反理学的势力攻击理学家沽名钓誉，虚伪诡异，言行不一……等等，但理学一派仍有潜力，在朝利用经筵，建言划策，在野端居养望，聚众讲学，制造社会舆论。

以上的政治及学术文化背景也就是朱震生平经历的历史舞台之一幕，其中人物事件大都与朱震毕生活动有或多或少的关连。

朱震字子发，湖北荆门军（今湖北荆门县）人。一说福建邵武人。生于宋神宗熙宁五年（1072）。靖康金兵入汴时，已经55岁。南

渡后，他只生存了十一年，歿于高宗绍兴八年（1138）。而历史记载他的活动主要还在南宋。

朱震于徽宗政和时登进士第，担任过州县官，直到北宋亡前一年即靖康元年（1126），朱震已54岁，才被朝廷召为太学春秋博士。这段时期内，朱震尽管不及二程之门，但与二程的学生谢良佐关系密切。谢良佐监西京竹木场，朱震偕弟朱巽（字子权）往见，饭余茶罢后谢良佐掀髯讲《论语》，讲的是《子见齐衰者》一章及《师冕见》一章。

前者记：“子见齐衰者、冕衣裳者与瞽者，见之虽少必作，过之必趋。”（《子罕》）

后者记：“师冕（指一个盲乐师）见。及阶，子曰：阶也。及席，子曰：席也。皆坐，子告之曰：某在斯，某在斯。师冕出，子张问曰：与师言之，道与？子曰：然，固相师之道也。”（《卫灵公》）

谢良佐饱饫二程“体用一源，显微无间”之教，他对朱震解释上述两段《论语》的要义是：

“夫圣人之道，无显无微，无内无外，由洒扫应对进退以至于天道，本末一贯。一部《论语》，只恁地看。”^③

把处世原则染上哲学的色彩，这是理学家一个主要特点。其后谢又写信给朱震说：

“窃承求志有味道腴是嗜，信后当益佳胜。康侯（指胡安国）谓公博洽，少辈未知公，既宅心道学之后，处之当何如？昔见明道先生（指程颢）读《前汉书》，未尝蹉过一字。至见他人有记问者，则曰玩物丧志。此可以窥其意旨也。”^④

这信的前部分讲如果学术不为人所知，也要坦然自若。后来朱震在解《易》时说：“不见是而无闷者，举世非之而不加损也。”又说：“君子穷居不损，大行不加，穷亦乐，通亦乐。”^⑤表示他接受这一观点。

信的后半段是说读书要有目的性,没有目的的记问之学是“玩物丧志”。其后朱震在《汉上易传·大畜卦》中说:“德者刚健,多识前言往行,故能考迹以观其用,察言以求其心,以畜其德矣。夫以方寸之地,观万世之变,涂之人而上配尧舜,非多识之,其能畜乎?”所谓“迹”与“言”当然是圣人之道。这儿指出了学习经典的目的,是“多识前言往行”,是为了了解圣贤的用心。

从以上记载中可以看出朱震对二程及其门人的思想继承是有脉络可寻的。

胡安国是朱震的老友,也是理学派的重要人物之一,比朱震小两岁。胡安国于北宋哲宗绍圣四年(1097)进士及第后,任荆南教授。荆门是朱震的老家,从那时起,两人相识。胡安国除尊谢良佐为前辈外,对二程门人游酢、杨时都很接近,与游、杨、谢三人的关系在师友之间。谢良佐曾对朱震说:“康侯(胡安国)正如大雪严冬,百草萎死,而松柏挺然独秀。”^⑥

这些学者,连同北宋末聚徒洛中的尹焞,形成一个理学家的圈子。都是两宋交替时代的理学代表人物。

胡安国于南宋高宗绍兴元年任为中书舍人侍讲,向高宗推举朱震。同时赵鼎为参知政事,向高宗陈说当世人才,认为朱震“学术深博,廉正守道,士之冠冕”。于是召朱震为祠部(即礼部)员外郎兼川陕荆襄都督府详议官,时在绍兴四年(1134)。

第二年恢复经筵开讲,从二月到十月朱震连续擢升八次,名义是秘书少监、秘书少监兼侍讲、承议郎、起居郎、资善堂赞读、中书舍人兼资善堂翊善、朝散郎、左朝请郎等。^⑦

绍兴六年,除给事中,又转左朝奉大夫。这两年朱震除了经筵讲读之外,做了两件事。一件是绍兴五年(1135)四月中,龙图阁直学士杨时病歿,朱震上表说:“时学有本原,行无玷缺,进必以正,晚始见知。其撰述皆有益于学者。”^⑧由于朱震的上疏,高宗下诏取阅杨时的《三经义辨》,并赐其家银帛二百两匹。后杨

时谥为“文靖”。

另一件事就是于六年秋，朱震把所著《周易集传》九卷、《周易图》三卷及《周易丛说》一卷，共十三卷，进呈高宗。这就是后人称为《汉上易传》的那部名著。进书同时，写了《进周易表》，其中论述《周易》的流传，《河图》、《洛书》的授受，以及他本人的学术渊源。

此外，绍兴六年年底发生了左司谏陈公辅上疏反对理学宗师程颐的事件。朱震对此事没有进行争论，理学一派中某些人感到不满意。史料记载说：“时朱震在经筵，不能净，论者非之。”^⑨

到了第二年，绍兴七年（1137）正月，朱震看到理学派的局面并不稳定，曾向宰相张浚提出，要求去职，没有得到允许。

朱震的老友胡安国对朱也感到不满，写信给长子胡寅说：“子发求去，未免晚矣。当公辅之说才上，若据理力争，则进退之义明。今不发一言，默然而去，平生读《易》何为也？”于是胡安国自己上疏为程颐辩护，已见前述。同时，胡安国进一步要求对二程、张载、邵雍加封号。

理学家从其本身立场看，自认为君子，而反理学的被认为小人。在胡安国看来，君子小人是不可相容的。而朱震则另有一套议论，在他的《易传》中有这样的见解：

“天下恶人众多，疾之已甚，人人于君子为敌，是睽（睽有乖离的意义）者既合而复睽，斯亦君子之咎也。”^⑩

在《遯》卦中又说：

“小人远之则怨，怨则所以害君子者无所不至。初四、二五相应，不恶也。四阳以刚严在上，临之不恶而严也。不恶，故不可得而疏。严，故不可得而亲。是以莫之怨亦莫敢侮，而君子小人各得其所矣。”^⑪

“自古观其君而去者，以未平之志为忿世疾邪之事，多失之于矫激太过，岂能无咎？”^⑫

“汉唐之乱，始于小人为险，君子疾之已甚，其弊至于君子小人沦胥以败，而国从亡。”^⑬

由上可见，他对理学家所认为的小人抱着和光同尘态度，既不近之，也不远之，不疏不亲，做到各得其所。其目的是为了“无咎”。而胡安国对陈公辅的辩诘，用朱震的理论来看，是“讼则终凶”，将来要同归于尽。

应该说朱震的见解是更符合儒家传统和理学传统。那就是要象孔夫子那样用仁义道德来对待反对者。孔丘说：“以直报怨。”^⑭又说：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。”^⑮又说：“攻其恶，无攻人之恶。”^⑯当然这些都是美好的空话，实际上是行不通的。结果朱震被皇帝挽留，而胡安国提举江州太平观，休于衡岳之下。

下一年，绍兴七年（1137）朱震对朝廷大事提出了一个意见，那就是反对举行明堂祭祀大典。当时太常少卿吴表臣奏行明堂之祭。徽宗帝后相继在五国城去世的消息传来，神主尚未放进太庙，按照《礼记》规定“丧三年不祭”，朱震据之认为不应举行明堂大祭。而皇帝任用经筵讲官，本是作为点缀品。如明堂大祭这一威严烜赫的活动，显然不会被一个迂夫子从故纸堆中找来的空文所阻挡。所以高宗下诏由侍从、台谏、礼官讨论这事。反对程颐的陈公辅一班人参加集议，结果仍然决定大飨明堂，并于这一年九月举行了盛大的典礼。

这年朱震辞官乞官观，高宗一再挽留不允。下一年绍兴八年（1138）二月胡安国在湖南衡山去世，六月朱震在临安去世，临终推荐那位程颐的忠实门生尹焞代替他的经筵讲座。

以上便是朱震一生的大致经历。

宋以后的所谓儒者，大都以孔孟之道相标榜。他们中间大体有三种类型。

第一种以圣经贤传的教条为依归，埋头于名物和章句中，不识时务，儒怯无能，无所建树。他们的生存依靠统治阶级，然而

有时也深居寡合，自命清高。这类人在理学家中最占多数。

第二种把四书五经作为装饰，高谈阔论，实际上沽名钓誉，图谋私利。这类人被反理学的引为口实，称为伪学、伪行或假道学，是势有必然的。然而这不是理学家的全部，只占一定的数量。

第三种看到前两者的弊病，反对空谈，对国计民生以及教育方法都有所规划建议。这类人从陈亮、叶适到颜元，历代都有。尽管他们的身分各不相同，侧重面也各不相同，但要求对社会起实际作用这一点是相同的。

以上是大致的试行分类，互相之间不能截然分清界限。朱震类似第一种，而胡安国则近于第三种，而两人的学术渊源与时代背景是相同的，所以论述朱震生平，多引胡安国为对比。

（二）朱震的著作

（1）关于《易经》方面

今天行世的朱震主要著作，是关于《易经》的。据《宋史》其籍荆门在汉水上游，所以他的《易传》后世称为《汉上易传》。《汉上易传》在朱震同时稍后的晁公武《郡斋读书志》中著录为：

《朱子发易集传》十一卷 《易图》三卷 《丛说》一卷

此后历代对于朱震也以《汉上易传》作为其代表作。朱震在书前的《进周易表》中论述了易学的历史源流以及其本人的宗旨。

（2）关于《春秋》方面

靖康元年(1126)朱震被召后，五月授春秋博士，制词中说：“尔其推明三家之同异，与诸生切磨，以求合于圣人之意。”南渡后，绍兴五年五月除起居郎的制词说：“以尔习于《春秋》，明乎褒贬，经筵劝讲，开益为多。”同年六月除兼资善堂赞读的制词中又说：“以尔纯白内备，博见洽闻，羲易麟经，尤所精贯。”可见朱震对《春秋》经传是曾经研习的，但目前没有这方面著作的流传。一个可能就是被一时风尚所归的胡安国《春秋传》所掩盖，因而不传了。

（3）关于《诗经》方面

《困学纪闻》卷三载有朱震关于孔子删《诗》的一段议论。朱震论《诗》著作，今也不传。

(4) 其他方面

朱震其他作品，见于史料的，有一些代朝廷拟的诏诰。如绍兴七年大将郾琼叛变北投后，公论对宰相张浚意见很多，张浚罢职奉祠。这时的制命，就是朱震起草。^{①7}

这些只能算是朱震的佚文，留待人们辑佚，因为朱震的文集今天也没有流传。

二、朱震的思想

理学家的最终目的是达到“穷理正心”以求得“修己治人之道”，^{①8}这也就是“大学之道”。所谓“在明明德，在亲民，在止于至善”，归根到底是为统治者管好老百姓。至于探索宇宙根源，研究自然规律，那是理学家们用以论证其社会政治思想的手段，不是儒家传统的终极目的。

为了把社会政治思想哲学化，穿上哲学的外衣，因此把“天命”，“理、气、心、性”作为他们的主要概念，这是宋明理学与前代儒家思想，相形之下有所发展的一点。

朱震是一个程门的私淑弟子，他所交游的还都是程门高弟和理学区的代表人物。然而在他的思想与学术中，尽管与理学派有不少相同之处，但也还有其独特之处。

朱熹编《伊洛渊源录》列入胡安国，而没有列入朱震。《宋史》没有把朱震排在《道学传》，而排入《儒林传》。宋明以来历代学者把朱震看成一个经学家和《易》学家，而没有把他看成一个纯粹的道学先生。这些都反映出一些问题，说明他不是理学区的核心人物，但可算是理学派的周围人物。

其独特之处有两点。一是他虽然也略涉及到理、气、心、性，但没有把这些作为其思想的主要部分。二是朱震论修己治人之道，

除一本二程的正统外，又在不少地方是以象数学为其理论依据的。而这些是二程所不重视的。因此，在理学传统中，对朱震认为同道，但没有很高评价。

（一）朱震的社会政治思想

朱震认为人民有生存的欲望，有了欲望，便有争心。顺应这种欲望，进行教育，管理就有效果。

他说：“古之善畜天下者，知有血气，皆有争心。虽以力制，务绝其不善之本而已，犹去豕牙之害而殍之也。”“顺民之欲，因民之利，成民之才，率之以柔中，其效至于垂衣拱手而天下服。”^{①⑨}

这儿的的教育当然是封建等级制的教育，但是朱震提出“顺民之欲”，这是与“存天理，灭人欲”有所区别的。他说：

“使人安于至足之分则不争，不争则无讼。”^{②⑩}

又说：

“以财分人，则贫富平矣；以德分人，则贤不肖平矣。”^{②⑪}

要注意，他这种儒家的平等观，仍然是有等级差别的。他说“所谓平者，非漫无尊卑上下差等也。称物而施，适平而止。平者，施之则也。”^{②⑫}这种理论仍是从《中庸》的“亲亲之杀，尊贤之等”来的。

其次，他主张刑罚要公平。轻的可以原有，重罪则要处罚，如果不论轻重，一律赦过，那就不公平了。他说“后世赦过，轻重悉原，刑罚不得其平矣！”^{②⑬}这是隐约针对南渡以后“恩赦”过多而言的。

关于用人方面，他主张唯才是举，不问其出身如何。他说：

“苟利于宗庙社稷，则或出于屠贩、奴隶、夷裔、俘虏，不问其素可也。”^{②⑭}

他又借用易卦来说明如果狭隘而不能容纳人才，则好的机会也会变坏，“泰”便变成“否”。在解释《泰卦》时，他说：

“时已泰矣，苟轻人才，忽远事，植朋党，好恶不中，不

足厌服人心，天下复入于否。”^{②5}

纳兰成德在《通志堂经解》的《汉上易传》序言中引用这一条，并指出“切中南渡君臣之病。”

当时上游从湖北、下游到江淮一带，主要的统兵将领有岳飞、韩世忠、张俊、刘光世等。高宗恐他们专权不受节制，不时加以转移调动，这无疑是影响士气的。朱震在《师》卦中说：

“古者人君之用将……进止赏罚皆决于外，不从中制，是以出则有功。”

又说：

“圣人再言之者，任将不可不重也。”

又引程颐《易传》的话说：

“自古任将不专，而致复败者，如晋荀林父邲之战、唐郭子仪相州之败是也。”^{②6}

这些都是有针对性的。

（二）朱震的象数学与哲学思想

绍兴五年，朱震在《进周易表》中说：

“商瞿学于夫子。自丁宽而下，其流为孟喜、京房。喜书见于唐人者，犹可考也。一行所集房之《易传》，论卦气、纳甲、五行之类。两人之言同出于《周易·系辞》、《说卦》，而费直亦以夫子《十翼》解说上、下经……尔后马、郑、荀、虞，各自名家，说虽不同，要之去象数之源犹未远也。独魏王弼与钟会同学，尽去旧说，杂之以庄老之言，于是儒者专尚文辞不复推原《大传》，天人之道自是分裂而不合者，七百年矣。”

这一段叙述易学的流传，主要讲自东汉以前易学仍保持了象数学的本来面目。自从王弼、钟会把汉儒的说法一概排除，于是《大传》（指《系辞》、《说卦》等）无人讲究，“天人之道”就分割了。

这儿朱震的学术倾向是很明显的。他崇尚象数，反对王弼等专从字面意义上阐发《易经》的义理派。

朱震在进表中又提出了一个非常突出、耸人听闻的宋代易学传授系统，他说：

“国家龙兴，异人间出，濮上陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，修传李之才，之才传邵雍。放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，坚传范谔昌，谔昌传刘牧。修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颐、程颢。是时张载讲学于二程、邵雍之间，故雍著《皇极经世》之书，牧陈天地五十有五之数，敦颐作《通书》，程颐述《易传》，载造《太和》、《三两》等篇，或明其象，或论其数，或传其辞，或兼而明之，更唱迭和，相为表里，有所未尽，以待后学。”

这儿表达两个问题。其一是把象数学作为《易》学的正统，二程、张载都包入这一系列中。其二是把隐居华山的道士陈抟老祖作为宋代《易》学也就是象数学的创始人。什么《先天图》、《太极图》、《洛书》、《河图》，都归之于陈抟。

实际上，二程并不是这一象数学系统中的人物。从记载中可以看到大程和小程对象数都没有兴趣。程颢说：“尧夫（指邵雍）欲传数学于某兄弟，某兄弟那得工夫？要学须是二十年工夫。”程颐说：“某与尧夫同巷里居三十余年，世间事无所不问，惟未尝一字及‘数’。”^{②⑦}而程颐那部著名的《伊川易传》主要是沿袭王弼的方法，从《易经》经文的义理方面来发挥。清代理学名臣魏裔介的儿子魏荔彤曾论邵雍与程颐的区别是：“邵子之学，毕竟在数一边；程子之学，毕竟在理一边。”^{②⑧}这见解是如实的。

朱震之所以提出这一大规模的《易》学传授图，其目的无非说明他是所有这些人物的集大成者。在《进周易表》最后一段，他说：

“臣顷者游宦西洛，获观遗书，问疑请益，遍访师门，而后

粗窥一二。造次不舍，十有八年。起政和丙申（1116），终绍兴甲寅（1134），成《周易集传》九卷，《周易图》三卷，《周易丛说》一卷。以《易传》为宗，和会雍、载之论，上采汉、魏、吴、晋、元魏，下逮有唐及今，包括异同，补苴罅漏，庶几道离而复合。”

可见朱震对前人的说《易》理论，无论象数派或义理派，是兼收并蓄的。

在义理方面，他大量引证程颐的理论，《进表》中所谓“以《易传》为纲”，不是指《系辞》、《说卦》等构成“十翼”的《易传》，而是特定地指程颐的《伊川易传》。《汉上易传》六十四卦中，引用程颐的“《易传》曰”之处，经核对与统计，接近一百条之多，而大都是理学家讲社会政治思想以及修养方法的内容。

至于《汉上易丛说》及《汉上易卦图》中讲的是大量象数学。

所谓“象”，《易·系辞上》说：“圣人设卦、观象、系辞焉，而明吉凶。”又说：“圣人立象以尽意。”三国时王弼认为《说卦》中的“乾为马”、“坤为牛”等譬喻就是象。而掌握了实质意义，就可以去掉那些譬喻。所以他提出“得意忘象”的口号^{②9}。朱熹举例说“初九潜龙勿用”^{③0}的“潜龙”就是象。朱熹同时的项安世说：

“凡卦画皆曰象，……指画为象，非谓物象也。大象总论六画之义，小象各论一画之义，故皆谓之象。其曰天、曰龙者，自因有象之后，推引物类以明之耳。”^{③1}

这说法与朱熹不同。马端临则认为乾三连、坤六断是卦画的象，天、地、风、雷、山、泽、水、火是《大象》的象，乾为马、坤为牛、乾为首、坤为腹等是《说卦》的象。^{③2}

如果把象理解为卦画（即所谓爻），那末，即使义理派的代表人物，如王弼、程颐者，也不能避免不讲，因为爻和六个爻所组成的卦是说明《易经》的基本依据。问题在于象数派走得太远，从汉代的孟喜、京房起到郑玄、虞翻止，又“引申”出了什么互

体、变卦、五行、纳甲……等等名目，这些在《易经》六十四卦经文中本来是没有或基本上没有的东西。

所谓“数”，《易·系辞上》说：“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十。”又说：“天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。”

用算式来表示如下：

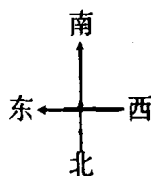
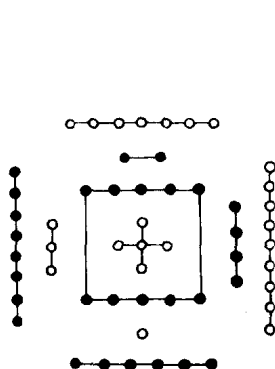
$$1 + 3 + 5 + 7 + 9 = 25 \quad (\text{天数})$$

$$2 + 4 + 6 + 8 + 10 = 30 \quad (\text{地数})$$

$$25 + 30 = 55 \quad (\text{天地之数})$$

《系辞上》又说：“河出图，洛出书，圣人则焉。”而象数学家就因此附会，把天地之数的十个数字排列成一个数阵，称之为《河图》，假托是在所谓伏羲时，龙马从河中背负出来的一个宝贝。《河图》的图式相传如下：

1. 《河图》原图



2. 用数字表示

7、
2

8、3 5、10 4、9

1、
6

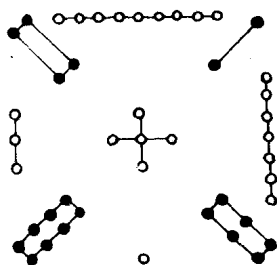
它的口诀是：

“一与六共宗而居乎北，二与七为朋而居乎南，三与八同道而居乎东，四与九为友而居乎西，五与十相守而居乎中。”^③

至于《洛书》，《大戴礼》有“明堂者，古有之也，凡九室。二、九、四，七、五、三，六、一、八。”的说法。北周卢辩注《大戴礼》时，称“记用九室，谓法龟文，故取此数，以明其制也。”把这三组数字如下式排列，便是《洛书》的形象。

1. 《洛书》原图

2. 用数字表示



4	9	2
3	5	7
8	1	6

它的口诀是：“戴九履一，左三右七，二、四为肩，六、八为足，五居中央。”

这就是《洛书》的图象和排列方式。在《大戴礼》中名“九室”或“九宫”，也没有提到它名叫《洛书》。

这一数阵的左、右，上、下，交叉相加都是15。《洛书》与《河图》的不同是，《河图》用从1到10十个数字组成，《洛书》是用从1到9九个数字组成。自宋以后的象数学家无不以以上二种数字排列的两个数阵，称之为《河图》、《洛书》，认之为八卦的本源，冠之于他们的易学著作的卷首第一页。

他们的依据之一是《周易》郑玄中提到：

“河龙图发，洛龟书成，《河图》有九篇，《洛书》有六篇。”^{③4}
杨雄的《覈灵赋》中也有以下的说法：

“大易之始，河序龙马，洛贡龟书。”^{③5}

此外，《尚书·顾命》的“天球河图在东序”一句，伪孔安国传又说过：

“伏羲王天下，龙马出河，遂则其文以画八卦，谓之河图。”

这些都是象数学家把《易经》与《河》、《洛》拉上关系的凭借。

那么，为什么自汉以来焦贛、京房、荀爽、虞翻到唐代孔颖达、李鼎祚等都没有见到这两个方阵形式的《河图》、《洛书》，而在宋代初期又突然出现呢？

其间传说纷纭，例如有的说这是“蜀隐士之秘授”，或说是“武夷君之真传”，或说“《河图》世藏秘府，宋徽宗始出示中外传写”^{③6}等等，不一而足。从这些传说的无稽来看，宋人把假托的《河图》《洛书》混入《易经》，借以自重，其真相是显而易见的。

胡渭在《易图明辨》中又说：

“《周易》古经及注疏，未有列《图》、《书》于前者。有之，自朱子《本义》始。《易学启蒙》属蔡季通（按即蔡元定）起稿，则又首本《图》、《书》，次列卦画，遂觉《易》之作，全由《图》、《书》，而舍《图》、《书》无以见《易》矣。”^{③7}

这一段考证不够准确。按《周易本义》属稿于孝宗淳熙四年（1177），《易学启蒙》成于十三年（1186）^{③8}。而朱震的《汉上易传》三书早于高宗绍兴五年（1135）就进呈了。

尽管《河图》、《洛书》这一重公案，自陈抟老祖起，在整个北宋一直酝酿和争辩，应该说朱震的《汉上易卦图》是首先把《河》、《洛》放置在扉页上作为标榜的第一部书。其次才是朱熹的《周易本义》和其门人蔡元定用朱熹名义写的《易学启蒙》。

至于朱震的《河图》、《洛书》，与众不同，《河图》是九个数

字,《洛书》是十个数字,与自邵雍以来通常以《河图》为十数,《洛书》为九数相反。这是由于朱震是根据刘牧的《易数钩隐图》。他除了把所谓《河图》称为《洛书》,所谓《洛书》称为《河图》外,对于两个图的形象和排列方法一无更动。

宋明以来的象数学家一般都采用邵雍、蔡元定以十数为《河图》、九数为《洛书》的说法,但对朱震也没有深究。《四库提要》的编者认为“黑白奇偶,八卦五行,自后来推演之学,楚得齐失,不足深诘”^{③9}。

实际上,这两个图式来路不明,象数学者主要目的是利用“天生神物”作为标榜。至于十数与九数,哪一个是《河图》,哪一个是《洛书》,本无定论,因为这两个重要的出于伏羲之世的形象,与历代象数家所津津乐道的什么互卦、之卦、纳甲、纳音……之类,除了牵强附会以外,是没有什么内在联系的。

至此,我们试对象数学拟一界说如下:用特定的符号(如爻和卦及各种卦变)以及特定的数字(如天地之数、大衍之数)来企图说明一切自然现象和社会现象的联系与发展、变化,是象数学家自负的宏大目的和任务。

其成就有多少?正确与错误如何?我们应当从历史的角度加以分析。下面对朱震的象数学内容试作论述。

朱震在《汉上易传》的自序中首先说:

“圣人观阴阳之变而立卦,效天下之动而生爻。变动之别,其传有五:曰动爻,曰卦变,曰互体,曰五行,曰纳甲,而卦变之中又有变焉。”

这些就是朱震象数学的主要内容,——试分析如下:

(1) 动爻 朱震说:

“一、三、五阳也,二、四、六阴也。天地相函,坎离相交,谓之‘位’。七、八者阴阳之稚,六、九者阴阳之究,稚不变也,究则变焉,谓之策。七、八、九、六,或得或失,杂

而成文，谓之爻。

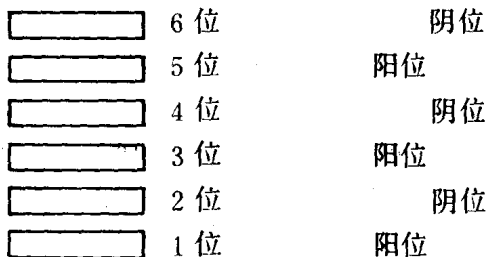
盖周人用三易之法。一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。七、八者《连山》、《归藏》也，六、九者《周易》也，经实备之。

策三变而成爻，爻六变而成位，变者以不变为体，不变者以变者为用。四象并行，八卦交错，而天地万物之情可见矣。其在《系辞》，曰‘爻象动乎内，吉凶见乎外’。^{④⑩}又曰‘道有变动，故曰爻’。^{④⑪}此见于动爻者也。”

这一段全是论爻的，讲得很概括，详释如下：

爻是卦的基本单位，分阳爻——和阴爻——两种，相当于《系辞》“易有太极，是生两仪”的“两仪。”

由于爻的排列而形成卦，一卦中有六个爻，每爻占一个位。从下算起，一、三、五是阳位，二、四、六是阴位。（如下图）爻位是一阴一阳相间的，所以朱震称“天地相函，坎离相交”。



“七、八者阴阳之稚，六、九者阴阳之究。”是讲七是少阳，八是少阴，所以称稚；九是老阳，六是老阴，所以称究。老阴，老阳，少阴，少阳，相当于《系辞》“两仪生四象”的“四象。”

“稚不变，究则变焉，是谓策。”策就是蓍草。这儿指在卜蓍时，

爻是变动的。“究”是极的意思，到了极点，就向反面转化，所以在卜蓍的方法中，遇到九策（老阳），阳爻就要变成阴爻。遇到六策（老阴），阴爻就要变成阳爻。设表如下：

六，老阴→转变成阳

七，少阳→不变，仍是阳

八，少阴→不变，仍是阴

九，老阳→转变成阴

卜蓍的方法，是按照《易·系辞上》所说：

“大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三。揲（音牒，又音舌）之以四以象四时。归奇于扚（音肋）以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。”

用蓍草四十九根，任意分为两部分，分置左右手，即是“分而为二以象两”。朱震说“象两者，分阴阳、刚柔也。”^②从右手的策数中提取一根神秘地挂到左手小指上，叫做“挂一以象三”。朱震说，“象三者，一太极两仪也。”^③然后左右手的策数（即蓍草数）都按四为一组的方式分别剔出，叫做“揲之以四”，剩余不满四或等于四的最后一小撮留下，叫做“归奇于扚。”分策的动作叫“揲”，分出的数目叫“过揲数”。把剩余的蓍草另外放置叫“扚”，剩余的数目叫“扚数”。

左右手的过揲数相加便是第一变的过揲数。左右手的扚连同事先提取挂左手小指上的一策，加起来就是第一变的挂扚之数。

然后把第一变的过揲数（非40，即44）再任意分为两部分，置左右手，右手中再取一策挂左手小指，再以四为单位，数出右手以及左手的过揲数与剩余的扚数，这是第二变。

二变所得的过揲数，再按同样方法，求出第三变的过揲数。第三变的过揲数只可能是以下四种：

24，28，32，36。

由于《系辞》说“四营而成易”，以上数字分别用4除，便得出：

6, 7, 8, 9。

从而可以确定一个爻的性质是阴还是阳。所以朱震说“三变而成爻”。确定一个爻的阴或阳既要有三变，而一个卦有六爻个，确定一个卦就要有十八变。所以《系辞》上说“四营而成易，十有八变而成卦”。

至于朱震所说的“爻六变而成位”，似指每卦六个位的爻都要通过变化而确定，实际上与《系辞》所说“十八变成卦”是同一情况的不同说明方法。

关于《系辞》中的“两”，朱震说指阴、阳、刚、柔，“三”朱震说是太极、两仪，以及老阴、老阳到了极点就要向对方转化……。这些都是《易经》的传统观念，朱震接受了，在这儿他本人没有更多的新的见解。

(2) 卦变 朱震说：

“《乾》生三男，《坤》生三女。《乾》交乎《坤》，自《姤》至《剥》，《坤》交乎《乾》，自《复》至《夬》，十有二卦，谓之辟卦。《坎》、《离》、《震》、《兑》，谓之四正，四正之卦分主四时，十有二卦，各主其月。《乾》贞于子而左行，《坤》贞于未而右行，左右交错，六十卦周天而复。阴阳之升降，四时之消息，天地之盈虚，万物之盛衰，咸系焉，……此见于卦变者也。”^④

按《乾》生三男，《坤》生三女，其根据在于《说卦》所称：

“《乾》天也，故称乎父；《坤》地也，故称乎母。《震》一而得男，故谓之长男；《巽》一索而得女，故谓之长女。《坎》再索而得男，故谓之中男；《离》再索而得女，故谓之中女。《艮》三索而得男，故谓之少男；《兑》三索而得女，故谓之少女。”用图形表示如下：

☰乾——天，父。

☳震，长男。 ☵坎，中男。 ☴艮，少男。☷坤——地，母。

三巽，长女。三离，中女 三兑，少女。

从图中可以看出，《震》、《坎》、《艮》是《坤》卦的第一、第二、第三爻分别从阴爻变阳爻而得来，《巽》、《离》、《兑》是《乾》卦的第一、第二、第三爻分别从阳爻变阴爻而得来。

这就是卦变的一种形式。朱震对《乾》、《坤》与三男、三女的解释是：













“万物分天地也。男女分万物也。察乎此则天地与我并生，万物与我同体。是故圣人亲其亲而长其长而天下平。伐一草木，杀一禽兽，非其时，谓之不孝。”^{④5}

这样，把父、母、子、女的关系，进一步扩展到万物。这是理学家常谈的“人与天地万物为一体”的宇宙观。在形式上讲卦变，实质上发挥自己的理论，这是理学家的常例。

关于十二辟卦，这是讲卦气或卦候的。卦气或卦候就是以卦来配合气候与时令。十二辟卦是用六十四卦中特定的十二卦，代表一年中的十二个月。

详细来说，每年十二个月，除了“《坎》、《离》、《震》、《兑》谓之四正，四正之卦，分主四时”^{④6}以外，其余六十个卦都分到十二月中去。每个月大致分五卦。五卦是辟卦、公卦、侯卦、大夫卦、卿卦，而以辟卦为所属月的代表。^{④7}辟就是君主，所以辟卦称为君卦，其余四卦称为杂卦。^{④8}

十二辟卦，不是任意选择，其相互之间有一定的关系。列表如下：

十一月	十二月	一月	二月	三月	四月
复 	临 	泰 	大壮 	夬 	乾 
五月	六月	七月	八月	九月	十月
姤 	遯 	否 	观 	剥 	坤 

从上表可以看到从十一月起《复卦》只有一个阳爻而到了四

月则《乾》卦纯粹是阳爻。五月从《姤》卦开始第一爻是阴爻，发展到十月《坤》卦纯粹是阴爻。这种用卦爻阴阳升降的变化反映一年中气候的循环变化，是一种自然科学的萌芽，应当把它从象数学的神秘中剔取出来。

朱震对卦候的理论来源于京房《易传》，他认为这种把八卦与历法配合起来的方法是“其鉤深致远，与神合符，有如此也”。^{④⑨}这儿的“神”，不是人格神，而与张载的“鬼神者，二气之良能也”^{⑤⑩}，都是指自然的作用。

至于他说“六十卦周天而复……天地之盈虚，万物之盛衰，咸系焉。”（见前引文）那是中世纪哲学家的夸大。这种夸大进一步发展，把人事的吉凶悔吝，地位的尊卑贵贱，都归之于“卦变”，便会走向神秘主义。

（3）互体 朱震说：

“一卦中含四卦，四卦之中复有变动，上下相揉，百物成象……此见于互体者也。”^{⑤⑪}

又说：

“《说卦》谓之中爻，先儒谓之互体。”^{⑤⑫}

晁公武《郡斋读书志》的《京氏易传》条下解释互体说：

“会于中而以四为用，一卦备四卦者谓之互。”

这是说一个卦的第二、三、四爻形成一卦叫下体，第三、四、五爻又形成一卦叫上体。上体和下体又组成一个新的卦，叫互卦或互体。

朱震所称“一卦中含四卦”和晁公武说“一卦备四卦”是指互体中的上体与下体，以及原卦的内卦（第一、二、三爻）与外卦（第四、五、六爻）共为四卦而言。

例如《大畜》卦䷙的第二、三、四爻是《兑》䷹（下体），第三、四、五爻是《震》䷲（上体）。《兑》与《震》又形成《归妹》䷵。

互体的用意无非使卦的形象变化增多，使象数家更易于用来象征事物，来发挥其理论。朱震对互卦的作用有所说明如下：

“若夫糅杂八卦之物，撰定六爻之德，辩得失是非，则非中爻不备。中爻，崔憬所谓二、三、四、五，京房所谓互体是也。”^{⑤3}

例如《噬嗑》卦䷔的初九经文是“初九履校灭趾，无咎。”《噬嗑》卦的上卦（外卦）是《离》，下卦（内卦）是《震》。互体的上体是《坎》。下体是《艮》。朱震综合起来解释说：

“《否》下体《艮》为指，在下体之下为趾。”^{⑤4}

因为《说卦》有“《艮》，足也”的譬喻，而《噬嗑》的第二、三、四爻所形成互体中的下体，与《否》卦的下体相同，都是《艮》卦，于是朱震发挥他的见解：

“……械亦曰校，履校以没其足，使止不行，而所惩者小，所戒者大，乃所以无咎。”^{⑤5}

这就是用互体来解释《易经》经文的一例。

用互体这一方法最早在《左传》中就有记载。如庄公二十二年《传》载：“陈侯使周史筮，遇《观》之《否》，曰：……《坤》，土地，《巽》，风也，《乾》，天也。风为天于土上，山也。”对此，杜预有注，孔疏有详说，这儿从略。

朱震是互体理论的积极维护者，他说：“自子夏以来，传《易》者以互体言。”^{⑤6}又说：“郑氏传马融之学，多用互体。”^{⑤7}事实上汉代《易》学家确是如此。到了魏时，王弼就讥议互体和卦变，而从卦位和经文来解说《易经》。自魏、晋以后，象数学确实衰微了。一直到北宋，二程不讲象数，程颐教人读《易经》先看王辅嗣（王弼）、胡翼之（胡瑗）、王介甫（王安石）三家。就是因为这三家不讲互体。

事实上《易经》就是通过爻变、卦变等各种不同形式的排列组合和变化来发挥哲学家的理论的。王弼讲义理，有其积极方面，

主要是排除了象数学中的谶纬迷信部分。^{⑤9} 然而他矫枉过正，把其中可取的形式甚至有科学萌芽的内容也一概除掉。王弼的做法，也似可用把小孩与洗澡水一同泼掉来譬喻。

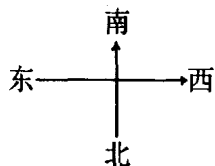
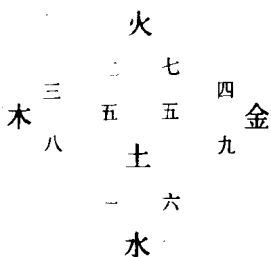
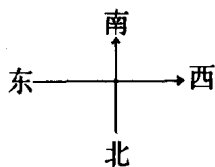
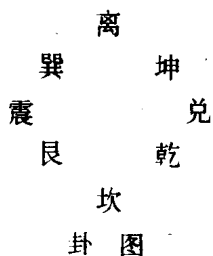
而朱震一再主张互体。他接受、保留并集中了互体、卦变、五行等等汉代《易》学家的学说，并加以示范运用。从这方面说，《汉上易传》三书是有其功绩的。尽管瑕瑜互见，得失各半，还存在一些糟粕，^{⑥0} 然而《汉上易传》终于为今天我们的研究保存了系统的思想资料和一定的历史线索。朱震是把小孩和洗澡水都留在家里了。

(4)五行 《易》学家抱着雄心大志，要用八卦这些符号说明和反映宇宙间的一切现象。除了最基本的乾、坤是阴、阳，刚、柔的象征，八卦是天、地、水、火、山、泽、风、雷的象征以外，在《说卦》中，八卦又各各代表自然界和社会上的各种现象和对象，如《离》为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵……《艮》为山，为径路，为门阙，为果蓏……《兑》为泽，为少女，为巫，为口舌……等等。

八卦扩展到六十四卦后，如前所述，又用所谓十二个辟卦代表一年的十二月，又以《坎》、《离》、《震》、《兑》所谓四正卦的二十四个爻代表一年的二十四个节气。除四正卦以外的六十个卦又分配到一年的 $365\frac{1}{4}$ 日中去，每一个卦各值六日七分，用分数表示为 $6\frac{7}{80}$ 日。这些都与古代历法有密切联系。

在这情况下，八卦的体系仍然不断发展扩大，其势必然要接触到另一个说明宇宙根源的五行说。而易学家们企图把八卦和五行两套体系结合在一起。朱震说：“八卦兼用五行，乃尽其象。”^{⑥0}

《汉上易卦图》卷下有《卦图》和《五行数图》，分别如下：



五行数图

《卦图》与邵雍的所谓《文王后天八卦方位图》一致，是根据《说卦》排列的。《说卦》说：

“万物出乎震，震东方也。……巽东南也。……离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。……坤也者，地也。……兑正秋也。……乾，西北之卦也。……坎者水也。正北方之卦也。艮，东北之卦也。”

“五行图”以及五行所配的数字，则是根据郑玄的说法。郑玄说：

“天一生水于北；地二生火于南；天三生木于东；地四生金于西；天五生土于中，阳无偶，阴无配，未得相成；地六成水于北，与天一并；天七成火于南，与地二并；地八成木于东，与天三并；天九成金于西，与地四并；地十成土于中，与天五并也。”⑥

把两图相对照，按照八卦的方位，与五行的方位来看，朱震

得出以下结论：

“乾，金也，兑又为金；坎，水也，兑又为泽；艮，土也，坤又为土；震，木也，巽又为木；离，火也，火藏于木。以此见无一物不具阴阳者。”^②

朱震所说八卦与五行的配合，从二图的方位上比较，基本上是相符的。但也有例外，如坤在西南，艮在东北，而土在中央，方位不一致。但这又可以用《说卦》的“坤为地”和“艮为山”，而山与地都是土来解释。所以八卦的坤与艮属于五行的土，现列表如下：

乾、兑———金

震、巽———木

坎———水

离———火

坤、艮———土

这样一来，八卦和五行的关系就建立了。这使象数学的领域得到很大的扩张。把八卦和五行相沟通是从汉代开始积累起来的思想，不是朱震的创造。他做了总结前人成果，详尽加以阐述的工作，当然这也并不排除他自己的“时出新义”。

他提出“无一物不具阴阳者”的命题，是因为乾为父，震、艮、坎为三子，都属阳，而坤为母，巽、离、兑是三女，都属阴，而金与乾（阳）兑（阴）配，木与震（阳）巽（阴）配，土与坤（阴）艮（阳）配，都是与一阴一阳相配合，而水、火又各与坎（阳）离（阴）相配的原故。张载在《太和篇》中说过：“万物虽多，其实一物，无无阴阳者。”后来戴震在《孟子字义疏证》中说：“举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也。举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。”这儿朱震的见解，与张载、戴震是一致的，不过朱震披上了象数学的外衣。

以上八卦与五行的配合，朱震在《系辞上》的传释中又有发

挥，他说：

“乾、兑金也，震、巽木也，坎水，离火也，坤、艮土也。乾、震、坎、艮，阳也。坤、巽、离、兑，阴也。阴阳之精，五行之气，气聚为精，精聚为物。得乾为首，得坤为腹，得震为足，得巽为股，得坎为耳，得离为目，得艮为鼻，得兑为口。及其散也，五行阴阳，各还其本。”^{⑥3}

把八卦比附人身的生理器官，这是象数学家自《说卦》那儿继承的传统本色。这些是象数学的糟粕。但是其中“气聚为精，精聚为物”的命题，是值得注意的。他认为万物是由五行阴阳之气所形成，他说：

“至隐之中，万象具焉。见而有形，是为万物。人见其无形也，以为未始有物焉，而不知所谓物者，实根于此。”^{⑥4}
这个“至隐”的东西，就是指“气”。朱震又说：

“今有形之初，本于胞胎，胞胎之初，源于一气，而一气而动，纲缊相感，可谓至隐矣。”^{⑥5}

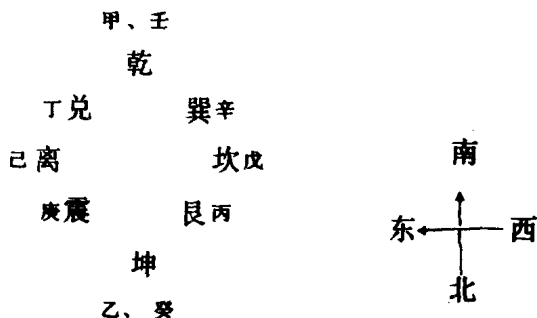
朱震认“气”为“至隐”，这与张载的“虚空即气”，“知太虚即气则无无”，“气聚则离明得施而有形”，“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”^{⑥6}是全然一致的。朱震的“气聚为精，精聚为物……及其散也，五行阴阳各还其本”，以及“形散为气……气聚成形”，^{⑥7}与张载的“气不能不聚为万物，万物不能不散为太虚”，也是同样的概念。所不同者，张载只谈到“气有阴阳”，^{⑥8}朱震则进一步把五行的概念纳入气中。

朱震一生忙于画卦图，写《易》传，热心从事卦变、爻辰和纳甲。做法是“依经以立注”，意图“使天下一人知己不恨”。^{⑥9}他没有自觉地向后人提供精神和自然界谁是本原的问题专门论述。而从以上引文中，可以寻觅出许多论据，说明他接近朴素唯物主义的气一元论的传统。

（5）纳甲 象数学家排列综合爻与卦的目的是要以之象征

一切。上节论述八卦与五行的配合。这里讲八卦与时间概念（天干、地支）的配合。把八卦与天干配合的叫纳甲。朱震说：

“纳甲何也？曰：举甲以该十日也。乾纳甲、壬，坤纳乙、癸，震、巽纳庚、辛，坎、离纳戊、己，艮、兑纳丙、丁，皆自下生。”^{⑦⑩}其图如下：



这图朱震称为《天壬地癸会于北方图》，图中的八卦排列是按照邵雍的所谓《伏羲先天八卦图》，其根据是《说卦》所说的“天地定位，雷风相薄，水火不相射，八卦相错”四句话。

从形式上看，天干有十个，八卦只有八个，互相配合后，多出壬、癸两名目，再分配给乾、坤两卦。这就是京房所说的：“乾、坤之象益以甲、乙、壬、癸，震、巽之象配庚、辛，坎、离之象配戊、己，艮、兑之象配丙、丁。”^{⑦⑪}朱震对此又作了补充说：

“乾纳甲、壬，坤纳乙、癸，震纳庚，巽纳辛，坎纳戊，离纳己，艮纳丙，兑纳丁。

庚、戊、丙三者得于乾者也，辛、己、丁三者得于坤者也。始于甲乙终于壬癸，而天地五十五数具焉。”^{⑦⑫}

其中庚、戊、丙所配震、坎、艮分别是长男、中男、少男，所以朱震说“得于乾者”，而辛、己、丁分别配巽、离、兑，是长女、中女、少女，所以说“得于坤者”。

三国时江东的虞翻是《易》学大师。朱震书中对他经常称引。

《易·系辞上》有一句论天地之数说：

“天数五，地数五，五位相得，而各有合。”

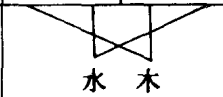



虞翻认为五位就是五行之位。^{⑦③}朱震引用虞翻的理论说：“甲乾乙坤相得合木，丙艮丁兑相得合火，戊坎己离相得合土，庚震辛巽相得合金，壬壬地癸相得合水，故五位相得，而各有合。”^{⑦④}

朱震又说：“遁甲九天九地之数，乾纳甲、壬，坤纳乙、癸。自甲至壬，其数九，故曰九天。自乙至癸，其数九，故曰九地。甲一，乙二，丙三，丁四，戊五，己六，庚七，辛八，壬九，癸十，故乾纳甲、壬配一、九，坤纳乙、癸配二、十，震纳庚配七，巽纳辛配八，坎纳戊配五，离纳己配六，艮纳丙配三，兑纳丁配四，此天地五十五之数也。”^{⑦⑤}

请注意，这儿朱震把天地之数与十天干之数一致起来了。“天一，地二，天三，地四，……”与“甲一，乙二，丙三，丁四，……”一致起来了。

更值得注意的是朱震进一步把八卦的乾、坤、艮、兑……一个体系，与十日的甲、乙、丙、丁、……一个体系，以及五行的金、木、水、火、土一个体系，三者贯合起来了。

根据上述说明，现在把八卦、十天干、五行以及天地生成数和乾坤六子等五个系统，综合制表如下：

八 卦	乾	坤	艮 兑	坎 离	震 巽
乾坤六子	父	母	少男 少女	中男 中女	长男 长女
天地之数	天1 天9	地2 地10	天3 地4	天5 地6	天7 地8
天 干	甲 壬 (阳) (阳)	乙 癸 (阴) (阴)	丙 丁 (阳) (阴)	戊 己 (阳) (阴)	庚 辛 (阳) (阴)
五 行					

从上表可见，八卦与天干的相配是按照一定规律，而不是任意的。无论从天地、阴阳、男女三方面来看，都是有次序，有联系的。不但如此，作为对应的金、木、水火、土，也是按照五行相生的规律而紧密相连的。

由此可见，纳甲是一个完整严密的理论体系，它典型地反映出象数学的有条理的思想方法。

最后问，纳甲的产生，究竟起什么作用？

据汉代京房说是“定吉凶，明得失”。^{⑦⑥}其后虞翻易注和魏伯阳《参同契》都说是反映了天文现象。

朱震采取了虞翻的意见，并根据虞翻的话说：

“《系辞》曰：‘悬象著明，莫大于日月。’虞曰：谓日月悬天，成八卦象。三日暮震象，月出庚，八日兑象，月盈甲、壬，十六日旦巽象，月退辛，二十三日艮象，月消丙，三十日坤象，月灭乙。……又曰：消乙入坤，灭藏于癸。”^{⑦⑦}

以上是用纳甲的图式象征月见，月盈，月消的过程。朱震又说：

“晦日朔旦，则坎象水流戊，日中则离，离象火就己。戊、己土位，象见于中，日月相推，而明生焉。”^{⑦⑧}

这儿朱震按虞翻的说法把坎、离譬喻为日、月，所以朱震又说：

“圣人仰观日、月之运，配之以坎、离之象，而八卦十日之义著矣。”^{⑦⑨}

总而言之，纳甲是西汉象数家创造的思想体系，京房用来占卜，郭璞、管辂等沿习不替。而魏伯阳、虞翻用以象征天文现象，月面盈亏。这是研究天象规律的科学思想萌芽，与当时已经相当发达的历法互相表里。朱震接受了虞翻的理论，而加以阐明，是有见解而可取的。这是一种根据客观现象来制作卦图，而不是制作卦图来加于客观的唯物主义思想方法。

三、结 论

朱震的一生处于南北宋之间。早年曾任过州县官，到五十多岁才被皇帝召为文学侍从之臣以终身。在历史上以《汉上易传》为其代表作。

他受理学传统思想影响，尽管还不是一个虚伪的假道学，但遇事疑迟寡决，高宗召用时，他犹豫不定。^⑧在关键问题上，恒怯退避。^⑨政治上，对当时最敏感的和与战的问题，也未能表示态度。他的奏章中最著名的绍兴六年谏止郊天疏，也仅限于礼仪程式方面。其他如召集流亡，务农种谷……等等，都是比较空泛，人皆可言的议论。在重要的人事问题、政策问题上的默然韬晦，与他的同事与老友胡安国形成鲜明对比。这些与他一生钻在故纸堆中，书生气十足是不可分的；也是与他谨守经典教条，安时处顺的理学思想不可分的。

绍兴八年（1138）朱震死后，朝廷同官的祭文中描写了他的一生：

“……惟公老于田亩，困于州县，白首穷经，意则不倦。视彼世人，奚贵奚贱？不义而得，吾亦不愿。一昨召来，遇知明主，金马玉堂，四涉寒暑。以经决事，随事有补，位高职卑，亦莫公侮。不传之要，自得之妙，惟公知之，固世所笑。彼笑何伤，公亦自强，愈老愈壮，虽死不亡。……”^⑩

其中“以经决事”只说明了他死抱住理学经典教条。“固世所笑”说明他的迂腐意见，不合时务，为人们讥笑。

至于朱震的“白首穷经”，则不是没有成绩的。成绩在于他在象数学的漫长传统中起了一个传递火把的作用。

从魏晋到隋唐，王弼开始的义理派控制《易》学阵营。宋人赵师秀诗有“辅嗣《易》行无汉学，玄晖诗变有唐风”之句。所谓《易经》的“汉学”，从焦贛、京房到郑玄、虞翻，都是象数派。

北宋理学主要人物二程都是不讲象数的，他们接近于王弼的义理派。

朱震起于南宋，独标象数之帜，尽管没有突出的创造，但他综合前人的象数学的成就，作了自己的阐发。他的《易》图之多，开创了后代许多《易》学家大画其五花八门《易》图的先例。

这中间的功过应当具体论证。如宋、明以来产生了不少神秘的图象，穿凿附会，不一而足。但也产生了方以智这样的易学家和他的易学著作，方以智就制作了一些有哲学意义和有科学价值的《易》图，待我们进一步研究。

除了《易》图，朱震在象数学的各方面涉及很广，很全面。魏了翁说：“《汉上易》太烦，却不可废。”^{⑧③}元代胡一桂说：“变、互、伏、反、纳甲之属，皆不可废，岂可尽以为失而诋之？观其取象，亦甚有好处，但牵合处多，且文辞繁杂，使读者茫然，看来只是不善作文耳。”^{⑧④}

朱熹说，“朱子发解易如百纳袄，不知是说什么？以此进读，叫人主如何晓？便晓得，亦如何用？”^{⑧⑤}看来朱震的文风相当迂回烦琐。然朱熹又说：“王弼破互体，朱子发用互体。”^{⑧⑥}“互体自《左传》已言，亦有道理，只是今推，不合处多。”^{⑧⑦}

以上各家的评论，见仁见智，然而都说明《汉上易传》保存象数学传统的资料是有史料价值和学术价值的。

朱震自称他的《易》学是“以《易传》为宗，和会雍、载之论”，^{⑧⑧}这说明程颐、张载、邵雍是他《易》学的三个来源。

他从程颐《易传》中接受了理学家道德修养的理论和为人处世的方法。由于他生搬硬套，使他成为一个学究式的人物。至于二程的理、气、心、性、体、用等概念，在《汉上易传》中除了仅有的言及外，并不多见，说明他没有更多地吸收二程这一套。同时象数学的色彩又使他不完全类似于一个正统派的理学家，这些可能都是他没有被朱熹列入《伊洛渊源录》的原因。

朱震从张载那儿接受了“虚空即气”的理论，尤其是在注释

《系辞》的有关部分时，充分地阐述了这一观点，表达出朴素唯物主义思想。这是值得着重提出的。

朱震从邵雍那儿接受的东西并不多，引邵的言论也很少，主要是吸收了《先天图》与《后天图》两个八卦排列方式。至于冠之书首的两个数阵，邵雍谓为《河图》、《洛书》的，朱震则据刘牧《易数鉤隐图》之说称之为《洛书》、《河图》，正与邵雍相反。此外，元、会、运、世等邵雍哲学的主要概念，在朱震书中几未谈到，而他大量引证的是焦贛、京房、关朗、郑玄、虞翻、荀爽、陆绩、范望等人。所以他对邵雍只是有所接受，而更多的是对汉代《易》学家的吸收与综合。

* * *

象数学是一个以八卦为基础，庞大、周密而有条理的哲学体系。从汉代起，它对天文、律历、数学以及音韵和医学，都有相互的影响。至于说它从开始时起，就包含了不少神秘主义的内容，从历史来看，这是自然的，不可避免的，正如它流传到宋、明，也还包含大量神秘主义一样。

西方中世纪的炼金术与占星术都具有假科学和迷信的成分，而到近代发展为化学与天文学。我们的象数学到后来却发展为六壬神课与青鸟术，子平术，没有发展为数学或物理学。尽管有这方面的科学萌芽和迹象，如方以智的《易》学和方中通的《数度衍》，但由于没有适宜的土壤，也不能健康地茁壮成长。

象数学的畸形发展，被认为“易外别传”（朱熹语），到后来一直到近代，堕落为社会上的文王神课，赍吉探源之类，思想停留在《左传》时代和京房时代的认识阶段。

这是否与汉唐以来儒家思想或宋明以来理学思想的重道轻艺传统有密切的关联？这是一则在思想史上值得深入研究的题目。

1980、12、19 于海楼

1 见吕德元撰《尹焞墓志铭》。转引自《尹和靖集》。

2 转引自《尹和靖集》。

3 见《宋元学案·上蔡学案附录》，而更详细的记载见朱熹编《上蔡语录》胡宪跋语中。胡宪是朱震之友胡安国的侄子。

4 《上蔡先生语录》胡宪跋。

5 均见《汉上易传·井卦》。《孟子·尽心上》有“大行不加，穷居不损”的话。

6 《伊洛渊源录》卷13《胡文定公行状略》。

7 见《汉上易传》附《汉上先生履历》。

8 《续资治通鉴·高宗绍兴五年》。

9 《续资治通鉴·高宗绍兴六年十二月》。

10 《汉上易传·睽卦初九》。

11 见《汉上易传·遯卦象辞》。初四、二五相应，指《遁》卦第一与第四爻，第二与第五爻阴、阳相应。四阳以刚严在上，指《遯》卦三、四、五、六都是阳爻，而阳性刚健，故云。

12 《汉上易传·观卦上九》。

13 《汉上易传·讼卦》。

14 《论语·宪问第四》。

15 《论语·卫灵公第十五》。

16 《论语·颜渊第十二》。

17 见《建炎以来系年要录》，《续资治通鉴》转引。

18 朱熹语，见《大学章句》序。

19 《汉上易传·大畜卦六五》。

20 《汉上易传·噬嗑卦六五》。

21 《汉上易传·谦卦》。

22 同上。

23 《汉上易传·解卦》。

24 《汉上易传·鼎卦初六》。

25 《汉上易传·泰卦九三》。

- ②6 《汉上易传·师卦六五》。
- ②7 均见《宋元学案·百源学案附录》。
- ②8 魏荔彤《大易通解》。
- ②9 王弼《周易略例·明象篇》。
- ③0 《周易·乾卦爻辞》。
- ③1 项安世《周易玩辞》。
- ③2 见项安世《周易玩辞》序。
- ③3 这一口诀源出于杨雄的《太玄·玄图篇》。
- ③4③5 转引自胡渭《易图明辨》卷一。
- ③6 详见《易图明辨》卷一。
- ③7 《易图明辨》卷一。
- ③8 均据王懋竑《朱子年谱》。
- ③9 《四库全书总目提要·经部·易类二·汉上易集传》。
- ④0 见《周易·系辞下》。
- ④1 见《周易·系辞下》。
- ④2 见《汉上易传·系辞上》。朱熹《易本义》说：“两，谓天地也。”
- ④3 见《汉上易传·系辞上》。朱熹《易本义》说：“三，三才也。”与朱震说法各不同。
- ④4 《汉上易传》自序。
- ④5 《汉上易传·说卦》。
- ④6 《汉上易传》自序。
- ④7 见《汉上易卦图》卷中《太玄准易图》说明。
- ④8 《汉上易卦图》卷中《太玄准易图》说明。
- ④9 《汉上易卦图》卷中《太玄准易图》说明。
- ⑤0 张载《正蒙·太和》。
- ⑤1 《汉上易传》自序。
- ⑤2 《汉上易传·说卦》。
- ⑤3 《汉上易传·系辞下》。

- ⑤4 《汉上易传·噬嗑卦初九》。
- ⑤5 《汉上易传·噬嗑初九》。
- ⑤6 见《汉上易传·归妹卦上六》。
- ⑤7 《汉上易丛说》通志堂本28页上。
- ⑤8 郑玄是汉代象数派的殿军，王弼是魏、晋以后义理派的开山。唐李鼎祚《周易集解》序称：“郑则多参天象，王则全释人事。”这是象数派与义理派的区别所在。至于郑的“参天象”，则既有科学的萌芽，又有谶纬的迷信。
- ⑤9 例如他曾记“顾士犀母病，得《归妹》，七日亡者，《归妹》女之终也。”见《汉上易丛说》通志堂本4页上。
- ⑥0 《汉上易丛说》通志堂本4页上。
- ⑥1 见王应麟辑《周易郑康成注》《系辞》，商务影印本12页上。胡渭《易图明辨》卷一《论五行生成之数》也引用。
- ⑥2 《汉上易丛说》通志堂本29页上。
- ⑥3 《汉上易传·系辞上》通志堂本6页上。
- ⑥4 《汉上易丛说》通志堂本32页上。
- ⑥5 同上。
- ⑥6 张载语全见《正蒙·太和》。
- ⑥7 《汉上易传·系辞上》通志堂本5页下7行。
- ⑥8 《正蒙·神化第四》。
- ⑥9 借用三国虞翻语，见朱震《进周易表》。
- ⑦0 《汉上易卦图》卷下《纳甲图》说明。
- ⑦1 见《京氏易传》卷下。
- ⑦2 《汉上易传》自序。
- ⑦3 惠栋《易汉学》卷三，八页上“仲翔（按即虞翻）曰：‘五位谓五行之位。’”
- ⑦4 《汉上易卦图》卷下《十日数图》说明。
- ⑦5 同上。

⑦⑥ 京房《京氏易传》卷下。

⑦⑦ 《汉上易卦图》卷下《纳甲图》说明。

⑦⑧ 同上。

⑦⑨ 同上。

⑧⑩ 朱震被召时，向胡安国商量。胡安国说：“子发读《易》二十年，此事当素定矣。世间惟讲学论政，不可不切切询究。至于行己大致，去就语默之机，如人饮食，其饥饱寒温，必自斟酌，不可决诸人，亦非人所能决也。”见《宋史》卷435《儒林》五。

⑧⑪ 陈公辅攻击程颐时，他默无一言。说见前引。

⑧⑫ 《汉上易传》附录《汉上先生履历》。

⑧⑬ 转引自《四库提要·经部·易类二·汉上易传》条。

⑧⑭ 同上。

⑧⑮ 《朱子语类》卷六七。

⑧⑯ 同上。

⑧⑰ 同上。

⑧⑱ 朱震《进周易表》。

《周易本义》考

白 寿 彝

《周易本义》为数百年来家弦户诵的书，但它的本旨迄不为人所理解。通行的本子，窜改倒乱，更大非原书之旧。近有一二学人考订朱熹底书，又不能剖析《本义》编著的经过，误以《易传》（不是程颐《易传》）和《本义》是两书，亦足以滋疑议。今颇采本原之书，写成此篇。览者教之。

《易学启蒙》，在版本变迁经过上，其《五赞》、《筮仪》部份和《本义》关系颇为密切，因另撰《易学启蒙考》附本文之后。

二四年十二月，作者记

一、《周易本义》的基本概念

（一）《周易本义》是朱熹给《易》作的注解。《本义》全书，完全建筑在朱熹对于《易》的两个基本观念上。一个观念，是认伏羲的卦，文王周公的爻辞，和孔子的《十翼》，相互间的内容并不一致。他说：

伏羲自是伏羲之《易》，文王自是文王之《易》，孔子自是孔子之《易》。（沈侗录，《语类》卷六六，页十后面，同治间应元书院刊本）

孔子之《易》非文王之《易》，文王之《易》非伏羲之《易》。（李方子录，《语类》卷六七，页四前面）

• 本文原载《史学集刊》第一期（一九三六年四月）。

文王之心已自不如伏羲宽阔，急要说出来。孔子之心不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一件当道理。（沈侗录，《语类》卷六六，页十一前后面）

故学《易》者，须将《易》各自看。伏羲《易》自作伏羲《易》看，是时未有辞也。文王《易》自作文王《易》，周公《易》自作周公《易》，孔子《易》自作《易》看，必欲牵合作一意看不得。（辅广录，《语类》卷六六，页三前后面）

这是用历史的眼光，把这部非一人一时所作的书拆开来看的，把某时期某人的作品，分别地各归还其人，不再混合地一律看待了。这个观念，是以前说《易》者所没有的。

另外的一个观念，是认《易》为一部卜筮书。伏羲、文王、周公、孔子的《易》，虽各有不同，但在以卜筮为主之一点上，却是相同的，朱熹有一段话，说这个意思很清楚。他说：

读伏羲之《易》，如未有许多《彖》、《象》、《文言》说话，方见得《易》之本意只是要作卜筮用。如伏羲画八卦，那里有许多文字言语？只是说八个卦有某象，乾有乾之象而已。其大要不出于阴阳刚柔吉凶消长之理，然亦〔未〕尝说破，只是使人知得此卦如此者吉，彼卦如此者凶。……及文王周公……添入“乾元亨利贞”，“坤元亨利牝马之贞”，早不是伏羲之意，已是文王周公自说他一般道理了。然犹是就人占处说，如卜得《乾》卦，则大亨而利于正耳。……到得孔子，尽是说道理，然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以吉，所以凶。（沈侗录，《语类》卷六六，页十后面至页十一前面）

《周易》之所以能为卜筮书，是因卦爻都可以活看。卜者的“德”和卜得的辞相合，则卜辞所表示的意思，可以从卜辞文字的正面解释；不合，则可从卜辞文字的反面解释。这样，《易》之一书便可以卜任何事，真有“寂然不动，感而遂通”的妙用。作《易》

者也就可以因卜辞断吉凶，以示训戒。朱熹说：

《易》申言，占者有其德，则其占如是；言无其德而得是占者，却是反说。如南蒯得“黄裳元吉”，疑吉矣，而蒯果败者，盖卦辞明言黄裳则元吉，无黄裳之德则不吉也。又如适所说“直方大，不习无不利”，占者有直方大之德，则不习而无不利；占者无此德，即虽习而不利也。如奢侈之人，而得“共俭则吉”之占，明不共俭者，是占为不吉也。他皆放此。如此看，自然意思活。”（董铎录，《语类》卷六六，页十二后面）

又说：

卦爻好则吉，卦爻不好则凶。若卦爻大好，而已德相当，则吉。卦爻虽吉，而已德不足以胜之，则虽吉亦凶。卦爻虽凶，而已德足以胜之，则虽凶犹吉。反覆都就占筮上，发明海人的道理。如云“需于泥，致寇至”，此卦爻本自不好，而《象》却曰：“自我致寇，敬慎不败也。”盖卦爻虽不好，而占之者能谨慎畏防，则亦不致于败。盖需者，待也，需有可待之时，思患预防，而不至于败也。此则圣人就占处发明海人之理也。（沈侗录，《语类》卷六六，页十一前面）

朱熹这种看法，把《周易》看得很“平易浅近”，既可以充分发挥“《易》以神道设教”的精神，同时在骨子里又不带甚么神秘的迷信的成份。这在以前的说《易》者，虽也偶尔有类似的意见，但都不象朱熹这样地透澈和圆熟。

（二）基于这两个基本观念，朱熹作成了他的《周易本义》。

第一，《本义》采用吕祖谦《古周易》的本子，以《上下经》为二卷，《彖上传》、《彖下传》、《象上传》、《象下传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》各为一卷，共十二卷。这个本子和普通本子的不同，是后者经郑玄、王弼等的变改，以《彖》、《象》、《文言》五传分别附于《经》文各卦之间，而这个本子则依据考证原来形式的结果，使《彖》、《象》、

《文言》五传各自独为一篇。朱熹跋《古周易》说：

熹尝以谓，《易经》本为卜筮而作，皆因吉凶以示训戒。故其言虽约，而所包甚广。夫子作传，亦略举其一端，以见凡例而已。然自诸儒分经合传之后，学者便文取义，往往未及玩心全经，而遽执《传》之一端，以为定说。于是一卦一爻仅为一事，而《易》之为用，反有所局，而无以通乎天下之故。若是者，熹盖病之。是以反复伯恭父之书而有发焉，并特为其章句之近古而已也。（《书临漳所刊四经后》“易”条下，《晦庵集》卷八二、页二三前后面，《四部丛刊本》）

这可见朱熹认为，普通的本子足以妨碍读者对于《易》之认识，而《本义》所采用的《古周易》本，把孔子的《十翼》和伏羲文王周公的《经》分开，是可以使人知所分别，而易于明白《易》之卜筮的性质的。至于《上下经》中，仍汇合伏羲文王周公之《易》于一处，也许是因为这种汇合，和《十翼》附经的情形不同，而不致于“使《易》之用，反有所局。”这是《本义》在选择本子上，对于上述的两个基本观念之应用。

第二，《本义》于卦，卦爻辞，和《十翼》间的差异，郑重地加以保持。

①如《屯》卦，《本义》解释“䷂震下，坎上，屯”，说：

震，坎，皆三画卦之名。震，一阳动于二阴之下，故其德为动，其象为雷。坎，一阳陷于二阴之中，故其德为陷，为险，其象为云，为雨，为水。屯，六画卦之名也，难也，物始生而未通之意；故其为字，象艸穿地，始出而未申也。其卦以震遇坎，乾坤始交而遇险陷，故其名为屯。（《本义》卷一，页四后面至页五前面，江南书局本）

解释“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”，说：

震动在下，坎险在上，是能动乎险中。能动，虽可以亨；而在险，则宜守正，而未可遽进。故筮得之者，其占为大亨

而利于正，但未可遽有所往耳。又，初九，阳居阴下，而为成卦之主，是能以贤下人，得民之可君之象，故筮立君者，遇之则吉也。（《本义》卷一页五前面）

第一个解释，是推测伏羲的意思，先解释《屯》卦所由成的震坎两卦的卦象和卦德，更进而解释震坎两卦合成的《屯》卦之所以为“屯”的缘故。第二个解释，是推测文王的意思，就《屯》卦的卦象和卦德，以解释卜筮的吉凶。两个解释，虽都直接与《屯》卦整个的本身有关，而二者所表示的意思，深浅广狭之间显然不同。这种不同，是保持伏羲《易》和文王《易》的差异。

②又如《乾》卦“元亨利贞”，《本义》于《经上》说：

元，大也。亨，通也。利，宜也。贞，正而固也。文王以为乾道大通而至正，故于筮得此卦而六爻皆不变者，言其占当得大通，而必利在贞固，然后可以保其终也。（《本义》卷一，页一后面）于《象上传》却说：

元者，物之生也。亨者，物之畅茂。利，则向于实也。贞，则实之成也。实之既成，则其根蒂脱落，可复种而生矣。此元之所以包四德而统天也。其以圣人而言，则孔子之意盖以此卦为圣人得天位“行天道”而致太平之占也。（《本义》卷六，页一后面）

前者是就文王的意思解释，后者是就孔子的意思解释。依前者，元亨利贞只是两事，应用的范围可施于一切占者。依后者，元亨利贞却析为乾之四德，应用的范围只限于为天子的圣人。《本义》的这两个解释，也显然不同。这种不同，是保持文王《易》和孔子《易》的差异。

③又如，关于《乾》卦“潜龙”的解释，《本义》於《经上》“潜龙勿用”下，说：

潜，藏也。龙，阳物也。初阳在下，未可施用。故其象为潜龙，其占曰勿用。（《本义》卷一，页二前面）

于《文言传》却说：

龙德，圣人之德也，在下故隐。……大抵乾卦六爻，《文言》皆以圣人明之，有隐显而无深浅也。（《本义》卷九，页二前面）

《经上》中的解释，是依周公的意思，泛释为初阳在下之象。《文言传》中的解释，是依孔子的意思，专释为圣人在下之象。这两个解释又显然不同。这种不同，是保持周公《易》和孔子《易》的差异。

这些都可见《本义》在《易》的解释上，对于上述的第一个基本概念之应用。

第三，《本义》对于《易》的解释，侧重于卜筮的解释。就卜筮的观点上说，卦和卦爻辞在《易》中最重要，《本义》解释卦和卦爻辞也就比较地详明。《本义》于每一卦辞或每一爻辞，都用很明显的字样，如“筮”、“占”、“吉”、“凶”等字，解释它在卜筮上的意义。上引的《屯》卦辞“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”，和《乾》卦辞“元亨利贞”的解释，以及上引的《乾》卦初九爻辞“潜龙勿用”的解释，可见《本义》解释卦爻辞时，注重卜筮之一般的情形。《本义》解释卦的时候，虽没有用过“筮”、“占”、“吉”、“凶”等最富于卜筮意义的字样，但它从卦象或卦德上解释卦，这是可以从上引的《屯》卦的解释上看到的。依朱熹的意思，卦象是卜筮的一种根本条件，而卦德则是卦象的功用，所以示吉凶。故《答赵提举》说：“《易》之为书，本为卜筮而作，故其词必根于象数”（《晦庵集》卷三八，页二二前面）。《易五赞》说：“仰观俯察，始画其偶，教之卜筮，以断可否”（《晦庵集》卷八五，页七后面）。《本义》为了要保持伏羲《易》及文王《易》中间的差别，于解释卦的时候，不能不保持它应守的界限。它解释卦的时候，仍从卜筮的观点上看，是毫无疑问的。

《十翼》，从大体上看，是“就卜筮上发出许多道理”，从纯粹

的卜筮的观点上说，已不如卦和卦爻辞重要。《本义》解释《十翼》，也就简单得多。有时，《本义》对于《十翼》也有详细解释的地方，但大概都是与卜筮本身有特殊的关系。如《系辞上传》第九章的解释，是《十翼》解释中之最详者，这章的正文正是讲“天地大衍之数，揲蓍求卦之法”的。又如《系辞上传》第十章第三节的解释，也是一段比较详细的解释，这一节的正文也说的是“揲蓍求卦之事”。从这种情形看来，《本义》解释《十翼》时之注重卜筮，也灼然易见。

这是《本义》在《易》的解释上，对于上述的第二个基本观念之应用。

(三)《周易本义》之所以称作“本义”，大概就是因为它立于这两个基本观念的缘故。至少在朱熹自己，总要认为《本义》这种办法，是能阐明《易》之本来的意义的。

因为《本义》根本立场，和前人不同，所以采用前人义说处甚少，至于音训方面，则另有《古易音训》在，《本义》内也概未涉及。

二、《周易本义》著作始末

(一)《周易本义》的初稿，大概在（宋）淳熙二年朱熹四十六岁时开始起草。这时还没有《周易本义》的名称，而称作《易传》。淳熙二年十二月，朱熹有《答张敬夫》说：

近又读《易》，见一意思。圣人作《易》，本是使人卜筮，以决所行之可否，而因之以教人为善。如严君平所谓，与人子言依于孝，与人臣言依于忠者。故卦爻之辞只是因依象类，虚设于此，以待扣而决者。使以所值之辞决所疑之事，似若假之神明。而亦必有是理，而后有是辞。但理无不正，故其丁宁告诫之词皆依于正。天下之动，贞夫一，而不谬于所之也。以此意读之，似觉卦、爻、《十翼》，指意通畅。但文意字义犹

时有窒碍。盖亦合纯作义理说者，所以强通而不觉其碍者也。今亦录首篇二卦，拜呈此说。乍闻之，必未以为然。然且置之，勿以示人，时时虚心，略赐省阅，久之或信其不妄耳。

（《晦庵集》卷三十，页十六后面至页十七前面）

从这段话看来，是这时朱熹始以卜筮说《易》，这时所作的首篇二卦说，当就是《本义》之事实上的初稿。不过这时，吕祖谦的《古周易》尚没有出来，朱熹所据的本子当非《古周易》本，而是经郑玄、王弼等改变。通行于朱熹时代的本子。在未采用《古周易》前，《本义》之名是称作《易传》的。《直斋书录解题》说：

初为《易传》，用王弼本。后以吕氏《古易经》为《本义》，其大旨略同，而加详焉。（卷一页二三后面，聚珍版丛书巾箱本）

淳熙三年春间，朱熹又有书给吕祖谦说：

读《易》之法，窃疑卦爻之词本为卜筮者断吉凶，而因以训戒。至《彖》、《象》、《文言》之作，始因其吉凶训戒之意，而推说其义理以明之。后人但见孔子所说义理，而不复推本文王、周公之本意，因鄙卜筮为不足言。而其所以言《易》者，遂远于日用之实，类皆牵合委曲，偏主一事，而言无复包含该贯，曲畅旁通之妙。若但如此，则圣人当时自可别作一书，明言义理，以诏后世，何用假托卦象，为此艰深隐晦之辞乎？故今欲凡读一卦一爻，便如卜筮所得，虚心以求其词意之所指，以为吉凶可否之次。然后考其象之所已然者，求其理之所以然者，然后推之于事，使上自王公，下至民庶，所以修身治国，皆有可用。私窃以为，如此求之，似得三圣之遗意。然方读得《上经》，其间方多有未晓处，不敢强通也。其可通处，极有本甚平易浅近，而今传注误为高深微妙之说者。凡此类不一，亦欲私识其说，与朋友订之，而未能就也。（《答吕伯恭》，《晦庵集》卷三三，页三五前后面）

这段话，除了畅论他的卜筮说外，还说出文王、周公《易》和孔子《易》的不同。可见这时朱熹对于《易》的两个基本观念都已具有。不过《古周易》到淳熙八年才出来（见吕祖谦《书古易后》），这时的《易传》稿本无从利用罢了。所谓“私识其说而未能就”，这时《易传》稿仍未成也。

淳熙四年，依《玉海》卷三六（嘉庆间刊本），《朱子年谱》王本卷二（武昌书院刊本，页十二后面）所记，“《周易本义》成”。但淳熙六年朱熹与皇甫斌（文仲）书，说：

所喻《易》说，实未成书，非敢有所吝于贤者。（《晦庵集》卷五，页六前后面）

《玉海》和《年谱》所谓“《本义》成”，大概是指《本义》初稿说；用《本义》当时的名子，应该说是“《易传》成”。在朱熹自己，是不承认所谓“《易传》”是成书的。

（二）《本义》之名，在可考的记载中，以发现于淳熙十五年朱熹答蔡元定书者，为最早。在这书里，他说：

《本义》已略具备，觉取象之说不明，不甚快人意耳。今文之误，先儒旧说可证验处甚至。所欲改更，皆非今日之臆说也。（《答蔡季通》，《晦庵集》卷二，页十七后面）

所谓“今文之误”云云，除了指采用《古周易》本说，恐更无他事。元定为朱熹最得意的弟子，被称为“老友”。朱熹所有立说著书，元定均得早闻。朱熹答元定书，当在《易传》改题《本义》，别用《古周易》本，并修正本书内容不久以后的事。所谓“《本义》已略具备”，玩其意味，也是方经完毕修正稿的话头。至于所谓“不甚快人意”，其实只是些细微的地方。这一点，在绍熙二年朱熹答孙季和书里，看得最明白。他说：

但近世言《易》者，直奔卜筮而虚谈义理。……旧读此书，尝有私记，未定而为人传出摹印。近虽收毁，而传布已多。不知曾见之否？其说虽未定，然大概可见。循此求之，庶

不为凿空强说也。《晦庵集》卷三，页十前后面）

所谓“私记未定而为人传出摹印，近虽收毁，而传布已多”的书，就是《本义》的初稿《易传》本。这和度正《书易学启蒙后》所说“晦庵先生为《易传》，方脱稿，而天下已盛传之”者合（见文律阁《四库》抄本，《性善堂稿》卷十四，页九后面），所谓“其说虽未定，然大概可见，循此求之，庶不为凿空强说”，这可见自淳熙四年《易传》脱草以来，朱熹对于《易传》的不满，也只是枝节细微的地方，大体上是没有甚么的；更无论对于淳熙十五年修正本的《本义》了。

庆元年间，朱熹答孙敬甫说：

《易传》初以未成书，故不敢出。近觉衰耄，不能复有所进，颇欲传之于人。而私居无人写得，只有一本，不敢远寄。

俟旦夕抄得，却附便奉寄。《晦庵集》卷六三，页四二前面）

沈侗述庆元四年以后所闻，云，：

先生于《诗传》，自以为无复遗憾，曰：后世若有杨子云，必好之矣。而意不甚满于《易本义》。盖先生之意，只欲作卜筮用，而为先儒说道理太多，终是翻这窠臼未尽，故不能不致遗憾云。《语类》卷六七，页十后面）

大概《本义》至晚在庆元年间，总要有一个最后的定本。朱熹虽以未能完全脱去旧来窠臼，不甚满意，但“不甚满意”毕竟和“甚不满意”，大有不同。他既在庆元年间，自觉“不能复有所进，颇欲传之于人”，则是他在这时总已认《本义》为一部已完成的书了。

从淳熙二年属稿起，到庆元年间成书止，《本义》著作的时间，连中间间断的时候也算在内，要经过二十年以上的岁月。

三、《周易本义》的版本

（一）《周易本义》最早的刊本，是它的初稿《易传》刊本，即《答孙季和》所谓“私记未定而为人传出摹印”者。这个本子，似

乎淳熙四年《易传》脱草不久，即已刊刻，而且传播颇远，度正所谓“方脱稿，天下已盛传”也。《本义》已有定本后若干年，这个本子还有相当的势力。嘉泰五年，杨仲禹重刊熹本，亦系《易传》而非《本义》，见《性善堂稿》卷十四（页九后面至页十一前面）。这都可见当日《易传》本普及之一斑。《易传》卷数，《宋志》作十二，直斋作十一，现无可考。

（二）成书后的《周易本义》，有朱鉴刊本（见朱鉴《古易音训跋》），刊期不详。有吴革刊本，刊于咸淳乙丑。朱本流传的情形，无从考证。吴本，则在《本义》版本流传的经过上，占很重要的地位。后来刊刻“原本《周易本义》”的，差不多都拿吴本作底本。可考者如：

（1）明覆吴革刊本，见《皕宋楼藏书志》卷一（光绪间刊本，页二一后面至页二二前面），《仪顾堂续跋》卷一（光绪间刊本，页五前面）。

（2）缩印吴革刊本，见《楹书隅录》卷一（《海渊阁》刊本，页四前面）引陈鱣《经籍缀文》。

（3）清内府摹吴革刊本，见《甘泉乡人稿》卷四（光绪乙酉刊本，页一前面）。

（4）曹寅仿吴革刊本，见《经籍跋文》（页七前面，《式训堂丛书》本）。

（5）方功惠重刊内府摹吴革本，见《邵亭知见传本书目》卷一（页五前面，眉批，铅印本）。

（6）刘端临翻吴革本，见《四库简目标注》卷一（页十后面，宣统三年刊本）。

（7）祝氏仿吴革刊本，见江南书局本《本义》跋。

（8）江南书局据刘氏祝氏校刊本，现有售本。

吴本为藏书家所艳称的本子，和后来通行本的文字，颇有不同。陈鱣有覆吴本跋，说：

其经文，如《比》初六“终来有它吉”，不作“有他”；《否》九五“系于苞桑”，不作“包桑”；《井》九五“井冽寒泉食”，不作“井冽”；《坤象传》“应地无疆”，不作“無疆”；《颐象传》“自求口实”，不作“口食”；《系辞传》“失得之象也”，不作“得失”，“其受命也如响”，不作“如向”；“何以守位曰人”，不作“曰仁”；“男女构精”，不作“構精”；“兼三材而两之，故大”，不作“三才”，下句同；《序卦传》“伤于外者必返于家”，不作“其家”；“决必有遇”，“有”下无“所”字；《杂卦传》“丰多故”下，无“也”字。俱与宋版相合，而可以订俗间通行本之误。至于《杂卦传》“遯，遇也”，不作“姤，遇”，则此本尤胜。考《说文》无“姤”字，徐铉新附乃有之。《尔雅释詁》：“遯，遇也”。《易姤释文》，“古豆反”。薛云：古文作“遯”。郑同。冯椅《易辑》云：“古文，姤作遯，遇也，亦婚媾也。王注《易》，改为今文，为姤。《杂卦》犹是古文，郑本同。盖《杂卦》以无王注，故未及改。唐石经及宋相台岳氏本，皆作“遯”。流俗相承，尽改为“姤”，遂不复知《本义》原本矣。（《经籍跋文》页五后面至页六前面）

此所说颇详，可籍以略窥吴本之佳胜。据《楹书隅录》（卷一，页一前面），海渊阁有吴草原刊本，但聊城毁后，是书是否仍在原主人手中，不可确知。陆心源原藏之明覆吴本，大概早已随皕宋楼所有之书东渡。北平图书馆现藏有清内府摹吴氏刊本。（《四库全书》本，即系据内府本抄写。）其余各本都不易见。只有江南书局本，可以随时买到而已。

丁丙善本书室藏有元刊本《本义》。它的《藏书志》说：

观其不用永乐《大全》及成矩叔度次序，当出于元人之手。按《经》文，比初六“终来有它吉”不作“他吉”，《颐象传》“自求口实”不作“口食”，《系辞》“构精”不作

“搆精”，《《杂卦传》“丰多故”下无“也”字，俱与宋咸淳本合。（卷一页五后面，光绪辛丑刊本）

看来，这个本子也许和吴草本有关，不过我们尚不能确切地断定。又，明《南雍经籍志》卷下（《观古堂书目丛刻》本页四前后面）也著录有《本义》。明南雍多宋元旧刻，而《天禄琳琅》所藏，亦题为宋版，它们与吴草本之关系如何，也待考订。

以上，《本义》各本都是十二卷本。陆心源所藏明覆吴本，《皕宋楼藏书志》虽作十卷，而《仪顾堂续跋》则说：“《周易上下经》二卷，《彖传》、《象传》、《文言》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》十卷”。《藏书志》所谓十卷，“十”字下，显脱了一个“二”字。《南雍经籍志》所著录的两种版本，俱作“九卷”。它说：

《周易本义》九卷，《发例》缺，《图》缺，《启蒙上》存者十八面，《启蒙下》存者六面，《上经》存者十一面，《下经》存者二十面，《彖上、下传》缺，《象上传》存二面，《系辞上传》存者十面，《系辞下传》缺，《文言传》缺，《说卦》存二面，《序卦传》存者二面，《杂卦传》缺，《筮仪》缺。（卷下，页四前面，《观古堂书目丛刻》本）

《周易大字本义》九卷，《发例》七版完，三四半损。《图》存者十三面，余缺。《启蒙上下》存者二十四面。《上下经》存者四十四面。《彖上下传》存者十面。《象上下传》止存八面。《系辞上下传》存者十七面。《文言传》存者六面。《说卦》存二面。《上下序卦》存二面。《杂卦传》，俱阙。《筮仪》四版，完，一二损坏。（卷下，页四后面）

这大概是以《上下经》为一卷，《彖上下传》为一卷，《象上下传》为一卷，《系辞上下传》为一卷，《文言传》为一卷，《说卦传》为一卷，《序卦上下传》为一卷，《杂卦传》为一卷，合《启蒙》上下为一卷，共成所谓九卷之数。这完全因为卷数计算法的关系，实际上把《启蒙》除外，还是十二卷的面目。《本义》开

卷说：

以其简帙重大，故分为上下两篇。……并孔子所作之传十篇，凡十二篇。

十二卷，乃是《本义》的旧第。《宋志》、直斋所著录的卷数，并同。

又，《善本书室藏志》卷一，著录有日本宽政元年刊十卷本，次第和十二卷本同。但卷数合并情形不明。

(三)现在《本义》最通行的本子。是四卷本，种类甚多，各省皆有公私刊本。四卷本和十二卷本最大的差异，是次第上的变更。十二卷本的次第，是朱熹所谓“吕氏更定，乃复孔氏之旧”的次第，即《本义》本来依据《古周易》所编定的次第。四卷本的次第，是又回到郑玄王弼所变乱的形态中，合《上下经文》，共为二卷；同时又合《系辞上下传》为一卷，合《说卦》、《序卦》、《杂卦》各传为一卷，共成了四卷。后者，正是朱熹所攻击的形式，后人拿来变更十二卷原书，是原作者梦想不到的。

除变更次第外，四卷本颇有增减及变更原本经文和注文的地方。最著者，如顾炎武所论：

《彖》，即文王所系之辞。传者，孔子所以释《经》之辞也。后凡言传，仿此。此乃“《彖上传》”条下义。今乃削“《彖上传》”三字，而附于“大哉乾元”之下。

《象》者，卦之上下两象之六爻，周公所系之辞也。乃“《彖上传》”条下义，今乃削“《彖上传》”三字，而附于“天行健”之下。

此篇申《彖传》、《象传》之意，以尽《乾坤》二卦之蕴，而余卦之说因可以例推云。乃“《文言》”条下义，今乃削“《文言》”二字，而附于“元者，善之长也”之下。

其“《彖》曰”、“《象》曰”、“《文言》曰”字，皆朱子本所无，后依《程传》添入。（《日知录》卷一，页一后

面，锦章图书局石印本）

这种变乱，有时竟使读者对于原文的意义，无从理解。所谓“后凡言传”，所谓“此篇”，在四卷本里，是无着落的。

四卷本又有音切，全部恐不下数百条，也都是朱熹原书所没有的。

（四）从十二卷本，变成四卷本，其间颇有一点曲折。先是，宋咸淳时，董楷著《周易传义附录》十四卷，以用王弼本的程颐《易传》为主，割裂《本义》，以类相从。更集程朱语，与《易》有关的，分别附在各《传》、《义》之后，称作“附录”。（现《四库全书》及《通志堂经解》中均有此书）在董楷，原是自成一书，未可厚非。但《本义》原书之变乱，却不能不说是董书发其端。这是《本义》之第一次变乱。

董书对于一般人的便利，是便于程朱《易》说的合观；同时，它的不方便处，是卷帙繁重，而《传》、《义》和《附录》中的材料，有时未免重复。于是，董书问世十数年或数十年后，元人遂就董书，删除附录，仅存《传》、《义》，称作《周易传义》或《周易经传》。有十卷本（见《铁琴钢剑楼藏书目录》卷一，页二二前面，诵芬室刊本），有二十四卷本（见《艺风堂藏书续记》卷一，页二后面，光绪间刊本），有附《音训》的八卷本（见《别本结一庐书目》，《观古堂书目丛刻本》，页三三前面）。国立北平图书馆藏有一元刊十卷本，察其体例，和董书中的《传义》部份，不同者也多。董书中的经文顶格写，《彖传》、《象传》、《文言传》低经文一格，程《传》及《本义》又低一格，《传》、《义》各成行列，不相连接；《周易传义》则于《彖》、《象》、《文言》不低格，《本义》承程《传》之后。不另提行，只以“本义”二字隔开而已。董书《经》文及《彖传》、《象传》等文之分段，完全依从程《传》，另外复写《经》、《彖》、《象》等原文于《本义》本文之上；这种复写文字，和《本义》本文紧接，低正式《经》

文两格，如《本义》例。《周易传义》则依《本义》分段，也不另外于程《传》本文上，复写其所解释的《易》原文。程《传》和《本义》分段不同的地方太多，《周易传义》这种办法，有时对于程《传》未免不便，但对于《本义》，还没有增加更多的障碍。这是《本义》之第二次变乱。

顾炎武说：

永乐中，修《大全》乃以朱子卷次割裂，附之程《传》之后。……后来士子厌程《传》之多，弃去不读，专用《本义》。而《大全》之本，乃朝廷所颁，不敢辄改，遂即监版《传义》之本，刊去程《传》，而以程之次序为朱之次序。相传且二百年矣。（《日知录》卷一，页一后面）

这是《本义》之第三次变乱。从此，四卷本完全成立，《本义》原书之变乱遂告一个段落。这次变乱的结果，较以前要坏得多。以前为的是迁就程《传》，乱变之迹尚未显著。现在则完全和程《传》无关，很容易使人认作本来面目。这个本子的成立，据吴肃公所说，始于明成化间的成矩（见浙江书局本，《经义考》卷三一，页七前面）。从成化到顾炎武时，正二百年左右；到现在已四百五六十 years 了。这个本子的运气真不算坏，现在还有许多人认它是《本义》原书呢。

四、《周易本义》卷首的《易图》和《序例》

（一）《周易本义》，除《易传》本和朱鉴刊本不能详考外，十二卷各本以及四卷本，都于卷前载有《易图》；卷后附有《五赞》、《筮仪》。四卷本更有《卦歌》四首。明《南雍志》所载两本，卷首并有《发例》。善本书室所藏日本宽政元年刊本，卷首则有《序例》一卷。

《卦歌》四首，文词俗俚，大概是后来书贾所加，以便童习，其决非《本义》旧有，不待烦言。

《五赞》、《筮仪》原系《易学启蒙》的附录，其详另见作者之《易学启蒙考》。大概是因《本义》、《启蒙》曾经合刻之故，后人遂误认《五赞》、《筮仪》为《本义》所有，于是单刻本之《本义》有《五赞》、《筮仪》，而单刻本之《启蒙》倒反弄得没有了。

《易图》据王懋竑的考订，也非《本义》原有。此问题比较复杂，须待详论。

(二)《易图》共有九个。第一图是《河图》，第二是《洛书》。二图和《易学启蒙》中的《河图》、《洛书》，完全一样。二图的说明，也是掇拾《启蒙》中的话。我们看下表：

《易图》第一、第二的说明	《启蒙》第一篇《本图书》原文
<p>(1) 《系辞传》曰：河出图，洛出书，圣人则之。</p> <p>(2) 又曰：天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五五相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。</p> <p>(3) 此《河图》之数也。</p> <p>(4) 《洛书》盖取龟象，故其数戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足。</p>	<p>(1) 《易大传》曰：河出图，洛出书，圣人则之。</p> <p>(2) 天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五五相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。</p> <p>(3) 此一节，夫子所以发明《河图》之数也。</p> <p>(4) 蔡元定曰：九宫之数，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，正龟背之象也。</p>

<p>(5) 蔡元定曰：图书之象，自汉孔安国、刘歆，魏关子明，有宋康节先生邵雍尧夫皆谓如此。至刘牧始两易其名。</p> <p>(6) 而诸家因之。故今复之，悉从其旧。</p>	<p>(5) 蔡元定曰：古今传记，自孔安国、刘向父子、班固，皆以为《河图》授羲，《洛书》锡禹。关子明、邵康节皆以十为《河图》，九为《洛书》。……惟刘牧意见，以九为《河图》，十为《洛书》。</p> <p>(6) ……………</p>
---	--

从这表中，我们可以看出，《易图》中首二图的说明，只是把《启蒙》第一篇里的原文，加以剪裁，把繁言化成简语，另换了一个头，加了一个尾。

《易图》中的第三图是《伏羲八卦次序图》，第五图是《伏羲六十四卦次序图》。第三图实即第五图的下半部。拿第三图全图，和第五图的下半部相比，完全一样。《启蒙》中《原卦画》篇，有一横图，系以太极，两仪，四象，八卦，十六卦，三十二卦，六十四卦，横列作一行；太极作正圆形，余则各以奇偶表示。《易图》中的第三图，是把太极以至八卦，列为四横行，太极为一行在下，两仪为一行在上，四象八卦又各为一行，更在上。第五图，则以太极以至六十四卦，列为七横行；十六卦，三十二卦，六十四卦，各为一行，更在八卦之上。第三，第五，两图中的太极，皆作白方块，两仪以后俱作黑白方块。《启蒙》的横图仅示六十四卦先后次第，《易图》之采拾《启蒙》而稍加变改。第三，第五图的说明，也是采拾《启蒙·原卦画》篇中语，而有时加以衍说或概括，如下表：

《易图》第三，第五的说明	《启蒙》第二篇《原卦画》原文
<p>(1) 《系辞传》曰:《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。 邵子曰：一分为二，二分为四，四分为八也。</p> <p>(2) 《说卦传》曰:《易》，逆数也。</p> <p>(3) 邵子曰：一乾，兑二，离三，震四，巽五，坎六，艮七，坤八。自乾至坤，皆得未生之卦，若逆推四时之比也。</p> <p>(4) 后六十四卦次序，放此。</p> <p>(5) 前八卦次序图，即《系辞》</p>	<p>(1) 《易》有太极，是生两仪〔原注：邵子所谓一分为二者〕，两仪生四象〔原注：子所谓二分为四者〕，四象生八卦〔原注：邵子所谓四分为八者〕。</p> <p>(2) 是故《易》，逆数也。</p> <p>(3) 以横图观之，有乾一而后有离三，有离三而后有震四，有震四而巽五，坎六、艮七、坤八，亦以次而生焉。此易之所以成也。而圆图之左方，自震之初为冬至，离兑之中为春分，以至于乾之末，而交夏至焉。皆进而得其已生之卦，犹自今日而追数昨日也。……其右方，自巽之初为夏至，坎艮之中为秋分，以至于坤之末，而交冬至焉，皆进而得其未生之卦，犹自今日而逆计来日也。</p> <p>(4) ……………</p> <p>(5) 《大传》所谓，八卦成列，</p>

所谓八卦成列者。

(6) 此图即其所谓因而重之者也。

(7) 故下三画即前图之八卦。上三画，则各以其序重之，而下卦因亦各衍而为八也。若逐爻渐生。

(8) 则邵子所谓八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四者。

(9) 尤见法象自然之妙也。

《易》在其中矣。

(6)《大传》所谓，因而重之，爻在其中矣。

(7) ……

(8) 邵子所谓八分为十六者。邵子所谓十六分为三十二者。邵子所谓三十二分为六十四者。

(9) ……………

《易图》第四，是《伏羲八卦方位图》。这图和《启蒙·原卦画篇》的《伏羲八卦图》相同，不过后者于图中“乾”字上多“南”字，“坤”字上多“北”字，“坎”字上多“西”字，“离”字上多“东”字。这图的说明，引《说卦》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆”，《原卦画》也引过。引邵子语“乾南，坤北，离东，坎西，震东北，兑东南，巽西南，艮西北”，虽不见于《原卦画》，其意则已见于《伏羲八卦图》。说明又称：“自震至乾为顺，自巽至坤为逆。”这又系根据《原卦画》所谓“圆图之左方，自震之初为冬至，离兑之中为春分，以至于乾之末而交夏至焉，皆进而得其已生之卦，犹自今日而追数昨日也。故曰：数往者顺。其右方，自巽之初为夏至，坎艮之中为秋分，以至于坤之末而交冬至焉，犹自今日而逆计来日也。故曰：知来者逆。”《易图》第三的说明，也曾根据《原卦画》这段话，已见上表。

《易图》第六，是《伏羲六十四卦方位图》，《启蒙原卦画》作

《伏羲六十四卦图》，无“方位”二字，即是所谓“圆图”。不过圆图见于《启蒙》者，只有卦画，没有卦名，《易图》把卦名也给它加上了。又，《易图》中的圆图说明，《启蒙》里也没有。

《易图》第七，是《文王八卦次序图》。这图不见于《启蒙》，但显系根据《说卦》所谓：“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男。巽一索而得女，故谓之长女。坎再索而得男，故谓之中男。离索而得女，故谓之中女。艮三索而得男，故谓之少男。兑三索而得女，故谓之少女。”这段《说卦》却也见于《启蒙·原卦画》。《易图》第七所谓某卦得乾卦某爻者，也和《原卦画》中对于这段《说卦》的解说相合。

《易图》第八，是《文王八卦方位图》。《启蒙·原卦画》中有这图，但称作《文王八卦图》。这图说明，仅说：“右见《说卦》。邵子曰：‘此文王八卦，乃入用之位，后天之学也。’”《原卦画》称引《说卦》，并引邵子说，释这图甚详。“入用”云云，也是称引。

《易图》第九，是《卦变图》，共分五式，有一阴一阳之卦变，二阴二阳之卦变，三阴三阳之卦变，四阴四阳之卦变，五阴五阳之卦变。《启蒙·考变占篇》也有示卦变之图，共三十二图，和《易图》中所表示的卦变大不相同。《卦变图》的说明，也非《启蒙》所有。

以上九图，经与《启蒙》比较的结果，计《易图》中，与《启蒙》之图同，而图之名称同，图的说明也略同者，有《河图》、《洛书》二图；与《启蒙》之图同，说明同，而图之名称不同者，有《伏羲八卦方位》，《文王八卦方位》二图；与《启蒙》中的图同，名称不同，而说明全异者，有《伏羲六十四卦方位图》；改变《启蒙》之图，而创立名称，或且另作新说者，有《伏羲八卦次序》、《伏羲六十四卦次序》、《卦变》三图；图名称为《启蒙》所无，而说明略采掇《启蒙》之义者，为《文王八卦次序图》。

我们试加分析，《易图》中，凡与《启蒙》不同者，都不类朱

熹之作。如《卦变图》，王懋竑谓：

卦变图，《启蒙》详之。盖一卦可变为六十四卦。《彖传》卦变，偶举十九卦以为说尔。今图，卦变皆自《复》、《姤》、《临》、《遯》等十二辟卦而来。以《本义》考之，惟《讼》、《晋》二卦为合，余十七卦则皆不合。其为谬妄，尤为显然。必非朱子之旧，明矣。（《易本义九图论》、《白田草堂存稿》卷一，家祠本，页二后面至三页前面）

按：“一卦可变为六十四”，《启蒙·考古占》中之图固如此，《本义》卷七也说过类似的话。今《卦变图》以卦变皆自《复》、《姤》、《临》、《遯》等卦来，此不合《本义》本书者一。而：

（1）《本义》释《讼》卦说：“且于卦变，自《遯》而来。”今图亦以《讼》自《遯》而来。

（2）《本义》释《随》卦说：“以卦变言之，本自《困》卦，九来居初；又自《噬嗑》，九来居五；而自《未济》来者，兼此二变。”今图则以《随》自《否》、《泰》而来。

（3）《本义》释《蛊》卦说：“谓卦变自《贲》来者，初上二下；自《井》来者，五上二下；自《既济》来者，兼之。”今图则此《蛊》自《否》、《泰》而来。

（4）、（5）、（6）《本义》释《临》卦“至八月有凶”，说：“八月，谓自《复》卦一阳之月，至于《遯》卦二阴之月，阴长阳遯之时也。或曰：八月，谓夏正八月于卦为《观》，亦临之反对也。”此谓《临》可变为《复》、《遯》或《观》，也可说《复》、《遯》、《观》于卦变上，由《临》而来。今图亦以《观》自《临》而来，而以《复》自《剥》而来，《遯》自《大壮》而来。

（7）《本义》释《贲》卦说：“卦自《损》来者，柔自三来而文二，刚自二上而文三；自《既济》而来者，柔自上而来而文五，刚自五上而文上。”今图则《贲》自《泰》、《否》而来。

(8) 《本义》释《无妄》说：“为卦自《讼》而变，九自二来而居于初。”今图则以《无妄》自《遯》、《大壮》而来。

(9) 《本义》释《大畜》说：“以卦变言，此卦自《需》而来，九自五而上。”今图则以《大畜》自《遯》、《大壮》而来。

(10)、(11)、(12) 《本义》于《颐》、《咸》、《恒》之卦变未加说明。今图以《颐》卦自《临》、《观》而来，《咸》、《恒》自《否》、《泰》而来。

(13) 《本义》释《晋》卦说：“又其变自《观》而来。”今图以《晋》自《观》、《临》而来。

(14) 《本义》释《睽》说：“以卦变言之，则自《离》来者，柔进居三；自《中孚》来者，柔进居五；自《家人》来者，兼之。”今图以《睽》自《遯》、《大壮》来。

(15) 《本义》释《蹇》说：“又卦自《小过》而来。”今图以《蹇》自《临》、《观》来。

(16) 《本义》释《解》说：“且其卦自《升》来。”今图以《解》自《临》、《观》来。

(17) 《本义》释《升》说：“卦自《解》来。”今图以《升》自《临》、《观》来。

(18) 《本义》释《鼎》说：“卦自《巽》来。”今图《鼎》自《遯》、《大壮》来。

(19) 《本义》释《涣》说：“其变则本自《渐》卦。”今图以《涣》自《泰》、《否》来。

这十九卦，除了《讼》、《晋》、《观》三卦，今图与《本义》合，《颐》、《咸》、《恒》之卦变无明文见于《本义》者外，余皆不合。王懋竑所谓“惟《讼》、《晋》二卦为合，余十七卦则皆不合”，大致属实。此《卦变图》不合《本义》者二。《卦变图》如系朱熹原作，决不能使一冠于全书卷首的提挈纲要之图，和本书间有这样大的歧异。

又如，《伏羲八卦次序》、《伏羲六十四卦次序》两图前已言及，系取《启蒙》之横图，加以改变。横图，系由太极直至六十四卦。《伏羲八卦次序》与《六十四卦次序》则截为两图，而内容又互相重复，意至无谓。此其一。横图中以奇偶表示，和《启蒙》别图相符。两《次序图》以黑白表示，和《易图》别图不协。此其二。两图如系朱熹自作，决不至自相刺谬到这步田地。

又如《伏羲八卦方位图》，“方位”二字是《启蒙》图中所无。这显然是因为要有一个《伏羲八卦次序图》，便不得不把《启蒙》原来的图加上“方位”二字，一方面可以和《次序图》区别，另一方面还可以和《次序图》对举。这二字之增加，当然不是朱熹作的。

又如《伏羲六十四卦方位图》，其说明云：

《伏羲》四图，其说皆出邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。

此图圆布者，乾尽午中，坤尽子中，坎尽酉中。阳生于子中，极于午中。阴生于午中，极于子中。其阳在南，其阴在北。方布者，乾始于西北，坤尽于东南。其阳在北其阴在南。此二者，阴阳对待之数。圆于外者为阳，方于中者为阴。圆者动而为天，方者静而为地者也。王懋竑批评这段话，说：

《伏羲》四卦图，其说皆出邵氏。按邵氏止有《先天》一图。其《八卦图》，后来所推。六横图，朱子所作。而以为皆出邵氏，是诬邵氏矣。

又云：“邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之希夷先生陈抟图南。”此明道叙康节学问源流如此。汉上朱氏以《先天图》属之，已无所据。今乃以移之四图，若希夷已有此四图者，是并诬希夷矣。（《易本义九图论》，《白田

草堂存稿》卷一，页一后面）

又说：

《伏羲六十四卦方位图》，后载“此图圆布者”至“方者静而为地也”一条，《皇极经世纂图指要》以为西山蔡氏语，吴氏《纂言》又以为伯温邵氏语，未详孰是。要之，必非朱子语矣。（《易本义九图论》，《白田草堂存稿》卷一，页六后面）

这可见《伏羲六十四卦方位图》的说明，也不是朱熹作的。“六十四卦”下之加“方位”二字，也是因为有《六十四卦次序图》之故，仍非朱熹之意，甚明。

《文王八卦方位图》之“方位”二字，当亦与《伏羲八卦方位六十四卦方位》二图之加“方位”二字同，因《易图》另外有《文王八卦次序图》也。

《易图》中，凡与《启蒙》不同的，既已都不是朱熹之作。其与《启蒙》相同的。也决不是朱熹自辑，而放在《本义》之前的。如《河图》、《洛书》之图，名称和说明，都和《启蒙》相同，却非《本义》所应有。《本义》卷七（页十四前面）说：“《河图》、《洛书》详见《启蒙》。”若《本义》已有这两图，并有说明，《本义》卷七不至置之不提，反说“详见《启蒙》”。又如《文王八卦次序图》虽和《启蒙》大意略同，但《本义》卷十（页三后面）释“乾天也”一节，说是“谓揲蓍以求爻也”，和《文王八卦次序图》的意义，却大不相同。余如《伏羲八卦方位》、《文王八卦方位》的图和说明，及《伏羲六十四卦方位》的图，虽和《启蒙》相同，然或改易名称，或妄加说明，显系后人拾掇《启蒙》，非朱熹自辑的。王懋竑说：“《易本义》九图，非朱子之作也，后之人以《启蒙》依放为之，又杂以己意，而尽失其本指者也。”这真是一句见到的话。

（三）明南雍所藏《本义》二本，卷首有《发例》，善本书室藏日本宽政元年本《本义》卷首有《序例》，当系二而一者。今此

三本都不可见。然《南雍志》称《本义》大字本有《发例》七版，恐至多不过三五千字。且《南雍志》和《善本书室藏书志》皆以《发例》或《序例》和《易图》并列，则前者决非《易图》，可知。《本义》卷七说：

画卦揲蓍其序皆然，详见《序例》、《启蒙》（页十三后面）。这可见《序例》是《本义》原有，竟为多数刊本所删落了。

附：《易学启蒙》考

1. 《易学启蒙》是朱熹用通论的形式，在《周易本义》外，另著的一部《易》说。在这书里，一共有四个篇目：《本图书》第一；《原卦画》第二；《明蓍策》第三；《考变占》第四。这四篇，系刺取《易·系辞传》、《说卦传》以及《象上传》中关于象占的话若干条，以为立论的根据；同时，辅以周敦颐、邵雍诸儒之说，由朱熹用自己的话，加以充分之阐发的。

《启蒙》的根本见解，朱熹在《启蒙序》里，说得很清楚。他说：

圣人观象以画卦，揲蓍以命爻，使天下后人皆有以决嫌疑，定犹豫，而不迷于吉凶悔吝之涂，其功可谓盛矣。然其为卦也，自本而干，而干而支，其势若有所通，而自不能已。其为筮也，分合进退，纵横顺逆，亦无往而不相值焉。是岂圣人心思智虑之所得为也哉？特气数之自然，形于法象，见于图书者，有以启于其心而假手焉耳。近世学者类喜谈《易》，而不察乎此。其专于文义者，既支离散漫，而无所根著；其涉于象数者，又皆牵合傅会，而或以为出于圣人心智思虑之所为也。（见《启蒙》卷首，又见《晦庵集》卷七六，页十八后面）

这是以卦画图书为自然的摹本，蓍策分合是自然的表现，而以自

然中有气数在那里管着。这个见解，在《本义》里，也未尝没有表示过，但毕竟不如在《启蒙》里之透辟而显豁。《启蒙》发挥这个见解，最明畅的，是《原卦画》篇。朱熹对于这一篇，也就特别满意。他答方宾王说：

其第二，论太极、两仪、四象之属，尤精。诚得其说，则知圣人画卦，不假纤毫思虑计度；而所谓画前有《易》者，信非虚语也。（《晦庵集》卷五六，页十七后面）

可见他的意思。这个见解的发展，使朱熹在《启蒙》表现了他的伟大的拥抱力，把《周易》《河图》、《洛书》、《太极图说》、《皇极经世》都熔化在一个炉子里；同时，也就使《启蒙》为一个十足的“旧瓶换新酒”式的东西，成功了朱熹发挥他个人之宇宙论的工具。

《语类》卷十四，叶贺孙记朱熹事：

说《大学》、《启蒙》毕，因言：“某一生只看得这两件文字透，见得前贤所未到处。”（页十前面）

这可见熹本人对《启蒙》满意之一斑。

《启蒙》之命名，据《序》末自述，当是“示初学”的意思。这显然是谦词了。（《晦庵续集》卷二，页十前面，《答蔡季通》亦有“《启蒙》之名本以为谦”等语）

2. 《启蒙》，据《序》末所记年月，在淳熙十三年三月已经完成，时值朱熹五十七岁。在这书初属稿时，朱熹大概只打算做两篇。他有一次给蔡元定书，说：

前日七八九六之说，于意云何？近细推之，乃由《河图》而来。欲于《启蒙》之首增此一篇，并《河图》、《洛书》以发其端。而揲蓍法中，只自大衍以下，又分卦变图别为一篇。（《答蔡季通》、《晦庵集》卷四四，页八后面）

据此，似当初只有论卦画和论揲蓍的两篇，后来才由前者分出论《河图》、《洛书》的一篇，由后者分出论卦变的一篇，以成

功后来四篇的形式。

《启蒙》刻版后，朱熹亦时加修改。如《答蔡季通》说：

《启蒙》中，欲改数处。今签出奉呈。幸更审之。可改，即改为佳，免令旧本流布太广也。但恐不好看，亦无可奈何耳。（《晦庵续集》卷二，页十九前面）

《答蔡伯静》说：

《启蒙》已为看毕，错误数处已正之。又欲添两句，恐亦不难。但注本尊丈两句，不甚分明。不免且印出，俟其归，却商量，今不能久待也。（《晦庵续集》卷三，页七前面）

这都可以为刻版修改之证。《答蔡伯静》一书，不知是否作于庆元间蔡元定流放以后。若然，则去淳熙十三年初成书时，已有十余年了。

3. 《启蒙》原本二卷，《本图书》、《原卦画》、《明蓍策》为上卷，《考变占》为下卷。《答蔡伯静》说：

或于《启蒙》上卷之末，添数句云：“卷内蔡氏说，为奇者三，为偶者二。盖凡初揲，左手余一，余二，余三，皆奇，余四为偶。至再揲、三揲则余三者，亦为偶。故曰奇三偶二也。”如何？（《晦庵续集》卷三，页七前面）

以《启蒙》本书考之，这于上卷之末所添数句，正是添在《明揲蓍》之末。这可见《明揲蓍》以前三篇是上卷，剩下一篇《考变占》，当没有分作中下两卷的理由，一定是一个下卷了。

《启蒙》原本上卷前冠有《序》一篇，下卷后则附有《五赞》和《筮仪》。卷前冠《序》，为后世著述通例，今本《启蒙》还是如此，卷后有附录，我们可以找出点证据来。《晦庵集》卷四八，《答吕子约》：

所论《易》是圣人模写阴阳造化，此说甚善。但恐于尽其未处，未免多着道理，说杀了耳。此非面论，未易究竟。然向于《启蒙》后，载所述四言数章，说得似已分明，卒章尤

切。(页四前面)《语类》叶贺孙说:

敬之问《启蒙》:“理既定矣,事来尚虚,用应实有,体该本无;稽实待虚,存体应用;执古御今,以静御动。(卷六七,页十后面)

《答吕子约》所谓“四言数章”,就是《五赞》。《五赞》都是四个字一句,共五章。所谓“卒章”,是《警学》章。《语类》敬之所问《启蒙》“理既定矣”八句话,就是《警学》中的话。《答吕子约》既说“向于《启蒙》后载所述四言数章”,可见《五赞》原来是附在《启蒙》后的。《答蔡伯静》说:

《启蒙》已为看毕。错误数处,已正之。……《箴仪》内,前日补去者,更错两字。今亦并往,可正之。亟遣人还,草此。但看得不甚仔细,可更自看一两过为佳也。(《晦庵续集》卷三,页七前面)

这段话全谈校勘《启蒙》事,甚显然。中间说到《箴仪》之校勘,可见《箴仪》亦附于《启蒙》内。按《启蒙》一书之组织法,先谈理论,后谈方法,《箴仪》原属于应用的仪节,更当在《五赞》之后。宋以来的《本义》刊本之末,多先列《五赞》,后列《箴仪》,大概就是《五赞》、《箴仪》在《启蒙》后的原来次序。

《宋志》著录,称“《易学启蒙》三卷”(《宋史》卷二〇二,页二后面),《直斋书录解題》卷一,作“一卷”(页二三后面),俱不言二卷。但这未必就是别有一个三本,和一个一卷本。这大概是《宋志》和直斋的计卷法不同。《宋志》尽可庵上下卷合称一卷,不提附录。直斋也不妨以附录为一卷,以上下卷各为一卷,称作三卷。

4.《启蒙》,至晚在庆元年间要有刻本。前引的《答蔡伯静》,已提到刻书校改。这篇《答蔡伯静》,至晚是在庆元年间蔡元定未死以前写的。《晦庵续集》卷三,另有一篇《答蔡伯静》,说:

书白,字画不方正,努胸垤肚,甚刺人眼。然已写了,无

可如何。不知乡里如何似此，一向不识好字。岂不见浙中，稿册只如时文省榜，虽极草草，亦不至如此得人憎也。（页九后面）

把两篇《答蔡伯静》合起来看，可见这个版子是伯静经手刊刻，说不定是朱熹自己出资刻的。这个版子刻于建阳。伯静是建阳人，朱熹亦幼居建阳，故《答蔡伯静》称“乡里”也。

此后，嘉定五年，有杨仲禹合刊本，见度正《性善堂稿》卷十九（页十一前面）；有朱鉴刊本，刊期不详，见鉴《古易音训跋》。

元大德九年，黄瑞节辑《朱子成书》十种，收《启蒙》为第五辑。见《内阁书》五卷（页十一前后，适园丛书本），《千顷堂书目》卷十一（页三一后面，适园丛书本），《铁琴铜剑楼书目》卷十三（页十后面）。

明刊《启蒙》，可考者，有南京国子监本，福建建宁府本，见《古今书刻》卷上（《观古堂书目丛刻》本，页四前、页二九后面）。明《南雍志》称南雍藏旧版：“《启蒙》上存者十八面，《启蒙》下存者六面”，又大字板“《启蒙》上下，存者二十四面。”（卷下，页四后面）。这两个版子，当是宋元旧刻，系与《本义》合刊者。

《百宋一廛书录》（页五前面适园丛书本）著录宋刊《启蒙》一种，详情不明。《邵亭知见传本书目》卷一（页五前面），《四库简目标注》卷一（页十后面），亦录有宋本，也只说：“上下二卷，七行，行十五字。”这三种著录，是否系一个本子，以及同建阳本的关系如何，都不可考。

《邵亭知见传本书目》又著录《启蒙》通志堂本，今未见。现通行者是《性理大全》本，宾浩堂《朱子遗书》本，光绪五年刊《周易传义音训》附录本。前两本，俱以四篇分成四卷，后一本不分卷，并无《五赞》、《筮仪》，已非原书之旧了。

此文成后，曾经徐旭生先生审阅。蒙徐先生指示，朱熹之《易》

学，应在经学史上有一重要地位，吾人虽不必相信《易》为伏羲、文王诸人之书，而朱熹对于《易》之两个根本观念，大体上却仍为今日治《易》者所应循之正确途径也。我因有开封之行，此意未及补入，而本文已排成。谨志于此，以致谢意，并为他日申说之资云。

二五年三月五日，校后记， 北平。

篇中引用《晦庵集》中各书，其标有著作时期者，皆经考订。以文繁，不及一一注出。将来此项考订，积至相当数量时，拟另行发表求教也。

三月二十一日再校后。

保巴及其《易》著中的哲学思想

陈 少 彤

保巴（？～3111）（旧写作保八，至《四库全书》始改作保巴），元初哲学家。字公孟，号普庵，蒙古人（一说色目人），居于洛阳，里贯未详。约于元初任侍郎。至元十四年（1277）升任黄州路总管兼管内劝农事。至元十八年（1281）迁太中大夫。大德十一年（1307）奉诏入东宫为太子爱育黎拔力八达（后立为仁宗）师，讲授《易》学，似为太子太师或太傅。至大二年（1309）官拜尚书右丞。至大四年（1311）春，武宗崩，仁宗即位，罢尚书省。正月丙戌，保巴与丞相脱虎脱、三宝奴，平章乐实，参政王黑等同以“变乱旧章，流毒百姓”的罪名被诛。

保巴少好学，精《易》理。著作有《易源奥义》一卷，《周易原旨》六卷，《系辞》二卷，统名《易体用》。约成书于至元十三年（1276）或稍前。《四库全书》编纂时将《系辞》二卷并入《周易原旨》，遂成《周易原旨》八卷。另说有《周易尚占》三卷佚。此外存《进太子笺》一篇。一说《易体用》原包括：《易源奥义》一卷、《周易原旨》六卷、《周易尚占》三卷。

《易源奥义》是一部研究《周易》的著作，主要内容是阐述宇宙发生的先天图式，以创立其自己的先天图式说。《周易原旨》是一部注释和发挥《易经》、《易传》思想的著作。前六卷注释《易经》六十四卦及《彖》、《象》、《文言》。七、八两卷分别注释《系

* 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

辞》、《说卦》、《序卦》和《杂卦》。

下面分五个问题对保巴哲学思想作些初步探讨。

一、太极演化万物的先天图式说

保巴在《易源奥义》中集中阐发了太极演化万物的先天图式。书中绘有“树图”，标以根、干、支；气、形、质及水、火、木、金、土五行等，以示他所创立的先天图式。他称“河图”为“先天图”，“八卦”为“中天图”，“洛书”为“后天图”。认为先天即太极，“比为根”；中天即人道，“比为干”；后天即地道，“比为支”。并论述了自根而干，自干而支末的“运化”过程，即是太极演化万物的逻辑过程。其先天图式论虽熔众说于一炉，自成体系，但多所附会，终未能脱离唯心主义神秘化的窠臼。（参见拙作：《〈易源奥义〉一书的哲学思想》载《哲学研究》一九八一年十二期）

二、太极为本原的宇宙本体论思想

（一）太极为最高的哲学范畴

太极即“理”、即“道”、即“一”。“心即易”，“性即理”。太极总天下之道，为万物之元。太极即理、即道。“太极，理也。无外。故曰形而上者谓之道”。（《周易原旨》卷八。《周易原旨》以下简称《原旨》）认为太极就是“形而上者”的“理”和“道”，是超于物质之上的精神客体，没有别的含义。太极即“一”。“一者何也？太极也……凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元……所谓贞夫一者也”。（同上）天地日月，走飞草木，都有产生和消亡的过程。都要“归根复命”，回复到太极。从这种意义讲，太极为“一”，为万物的本原。心即易；性即理。“洁静精微，心即易矣，易即心矣，神矣哉。”（《原旨》卷七）又说：“易何心哉？无思也，无为也。既占之先，寂然不动而已，既占之后，感而通天下之故。寂者感之体，感者寂之

用。人心之妙其动静亦若是也。”（《原旨》卷七）保巴认为“心即易，易即心”是有条件的，心在“洁静精微”的情况下，它的动静与太极的动静变化相似。“心”的寂感之妙、体用之功与太极可以达到完全一致的境界。这样，太极动静变化之理，心亦同样可以感知。所谓“性即理”，是说“天理流行，赋予万物，是之谓命。人所秉受，莫匪至善，是之谓性。易，穷天理，使人尽性，以至于命耳。大哉易也，性命之源乎！”（《原旨》卷八）万物，包括人的“性命”，是天理运行的产物，人、物之性只不过是天理的表现，从这种意义讲，“性即理也”。

综观保巴关于“太极”范畴诸规定性的叙述，可以归结为：太极总括“理”、“道”、“一”诸哲学概念的含义；太极为形而上者，是超于物质之上的精神客体；太极是万物的本原。人“心”与太极的寂感之妙、体用之功相类。而“性”是天理运行的产物。所以保巴认为易道变化“皆不出乎一太极”。（《原旨》卷一）宇宙万物虽千变万化，但都须受太极动静变化规律所主宰，故宇宙万事万物体统于太极。

（二）太极与万物的关系是相互转化的关系

这种关系概括为：“物物各有太极，一本而万殊；万物体统于太极，万殊而一本”。《周易原旨》开宗明义讲道：“《易》惟用四象而已，非四象不生八卦，非两仪不生四象，然皆不出乎一太极也。故物物各有太极，一本而万殊也；万物体统于太极，万殊而一本也。此易之所以为神也。”（《原旨》卷一）这一“物物各有太极”说，本于朱熹。朱熹说：“统体是一太极，然又一物各具一太极。”（朱熹《语类》九十四）然而朱熹认为太极与万物这种关系是“理一分殊”、“万理同源”。并且援引佛教禅宗的“月印万川”、“一多相摄”等形而上学思想为其助解。保巴则为这一思想注入了新鲜血液。他认为太极与万物是相互转化的关系。他说：“形而下者谓之物，形而上者谓之神。神也者，物而不物，于物易之。所

以为易，圣人之所以为圣人，造化之所以为造化，筮龟之所以为筮龟，皆此而已。故曰妙万物而为言者也。”（《原旨》卷八）是说太极不是物，它是物外的“理”、“道”，它是一种神妙的规律。其神妙之处在于它可以“于物易之”，即可以与万物相互转化。总之，太极可以“妙万物”，即可以产生、转化为万物。不仅太极可以转化为万物，万物也最终还要复归到太极。“凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元。物物各具一太极，万物体统一太极，所谓贞夫一者也。”（《原旨》卷八）太极动而生阳、生阴，阳变阴合而生万物。万事万物都有发生、发展和消亡的过程，最后皆要归根复命，回复到太极，所以太极又是万物的本原。这样解释太极与万物的相互依存和转化的关系，已接触到个别与一般关系的命题。但保巴所讲的太极与万物的相互依存和转化关系，与辩证唯物论关于个别与一般关系的命题是有本质区别的。首先，保巴所讲的一般（太极）是超乎物质之上的绝对理念，它不是从个别事物中抽象出来的；其次，一般（太极）与个别（万物）的联系是太极化生万物，万物又复归太极，是循环论，不是发展论；第三，个别（万物）与一般（太极）的依存和转化是无条件的、绝对的天道循环。保巴已经意识到个别与一般有某种必然联系，生生不息的万物背后有某种不依人的意志为转移的神妙规律，但因历史条件的限制，他终未真正理解这一问题的实质。

（三）“易”——太极运动变化及其规律

“易”就是太极运动变化，易变是不依人们意志为转移的精神客体的运动变化及其规律。易变皆不出乎太极。“易”是太极（理、道）的变化。在保巴的著作中还常把“易”与“神”作为同一概念使用。他自己解释说：“易，吾知其为易也，神果何物耶？易即神也，神即易也。非于神之外他有所谓易，亦非于易之外他有所谓神。不言神，则易几于一物，故此下出‘神’字，不一是皆易

之神也。神也者，妙万物而为言者也。易其神乎！易者，天地之匡廓；易者，万物之陶冶；易者，昼夜之明鉴。谓易为神耶，神则无方也。谓神为易也，易则无体也。此夫子赞易道之妙也。”（《原旨》卷七）“易”与“神”作为同一概念，其含义是：“易”、“神”无方、无体，它不是物，但可以“妙万物”，即可以产生、转化为万物。易道变化匡廓天地，陶冶万物。

易是太极（理、道）的运行。易（神）既不是物，也不是无，它是“理”、“道”的运行。易道运行可以产生、转化万事万物。“易可以开端庶物，可以裁成众务，笼罩天下之道无不在其中。开物成务，易不流于高虚；冒天下之道，易不流于粗浅。”（《原旨》卷七）又“易之为道，其妙可以穷理尽性，其微可以开物成务，既不堕于形器亦不流于虚无。故可举而措之天下之民，则谓之事业。”（《原旨》卷七）易道既不是物，也不是无。它的神妙在于总括天下之道，穷理尽性；它的微妙运行可以产生万物，使万事万物有规律地发生、发展。因此可以运用它治理天下之民，这就是社会、历史事业。

易道运行并不是现象，它是现象背后的主宰力量，是制约万事万物发展变化的规律。“动万物、挠万物者，风雷也。所以动万物、挠万物者，神之所为也。”（《原旨》卷八）又“知变化之道者，其知神之所为乎？成万物者六子也，所以成万物者，神也。”（同上）六子（风、雷、水、火、山、泽）可以动万物、挠万物、成万物，这只是事物运动变化的现象。现象背后真正起作用的力量是“神”、“易”——太极运动变化的规律。

易变规律的实质是刚柔相易，是阴阳对立、依存和转化。“易之所以为易也，不过以刚柔相易为义。道在迩而求诸远不可也。易者，变也。变者，迁也。迁者，不居其所，或上或下无常处也。周流于六虚之间，刚易为柔，柔易为刚。不可以为典常而不知改，不可以为要约而不知解，惟变所适耳。”（《原旨》卷八）又说：“易，

变易也。皆是以刚柔相易……阳极变阴，阴极变阳，皆变化之道也。易变不一，此其是非人之所为也，易之所为也。非易之所为也，神之所为也。易其神乎！”（《原旨》卷七）易道变化的实质是“刚柔相易”，刚柔相易即是阳极变阴，阴极变阳。这种阴阳矛盾变化、刚柔相易，不是人为的，也不只是事物变化的现象，它是易道所固有的属性。所以说是“神之所为”。保巴还认为阴阳变化有“对待”和“流行”之分。对待，即是阴阳矛盾对立和依存，它是易道的本体；流行，即是阴阳转化产生万事万物，它是易道的作用。并且对待、流行混然一体，不可分割。即所谓“对待为体，流行为用，体用一源，显微无间。”（《原旨》卷八）

阴阳变化有化育、裁节之功。“阴极变阳，阳极变阴，物极必反。既化育而又裁节之也如此。”（《原旨》卷七）“化育”，是使万事万物得以发生、发展。“裁节”，是制约万事万物，使之有规律地发展变化，使之表现为发生、发展和消亡的过程。

阴阳变化，刚柔相易，物极必反，道穷必变。这一易道变化的本质属性，是由太极所固有的动静变化规律所决定的。“太极动而生阳生阴，阳变阴合而五气顺布，四时行焉。”（《原旨》卷八）又说：“动极复静，静极复动，理之常也。动极复静，则刚易为柔。”静极复动，则柔易为刚。因动静之有常，而刚柔可断矣。”（《原旨》卷七）这一太极“动静”思想源于周敦颐《太极图说》，是说太极（理）也有“动静”，不过它与宇宙万物的动静是不同的。《太极图说》讲：“太极动而生阳，动极复静，静而生阴。静极复动。一动一静，互为其根。”阴阳变化是太极所固有的动静矛盾变化的结果。因此，太极动静，是宇宙万事万物运动变化的原动力。

太极动而生阴生阳，阴阳转化，刚柔相易而生万事万物，这一易道变化规律是所谓“天则”。保巴认为：“则，意谓象数也者，义理寓焉……天则者，即一而九，九而一，无端倪，无终始，循环不已，自强不息。上下接应，指撝之事无不成矣。”（《原旨》卷

二) 并且认为易道与天地共生共存。“天地开辟，未有文籍之先已有此易。天地初设位，而易已行乎其中，是易与天地参而为三也”。(《原旨》卷七) 这是对易道存在的时间性的揭示。

(四) 太极演化万物的逻辑过程

太极生阴阳。“太极动而生阳生阴”(《原旨》卷八)。是说太极运静变化产生阴阳二气。“气聚而可见，阴阳著于象”(《原旨》卷七)。事物所显现的形象是阴阳二气聚集而成的。又说：“阴阳，气也。气变则有质矣。故曰形而下者谓之器”(《原旨》卷七)。“质成而可执，阴阳囿于器矣。故曰形乃谓之器”(《原旨》卷七)。保巴认为“器”(物)并不是阴阳二气的直接聚合，由“气”到“器”(物)有个质变过程。气变有质，质成到可执的程度才是器物。同时阴阳二气也就寓于器物之中。可见气是具有物质性的元素，它还不是“可执”的物。从气到可执的物，还须经过一个气变质成的质变过程。然而太极化生万物的过程并未到此完结，“凡天下之道，大之为天地日月，微之为走飞草木，皆要归根复命，贞下起元……所谓贞夫一者也”。(《原旨》卷八) 万事万物发生、发展之后都要消亡，归根复命，复归太极。这才完成了太极化生万物的全过程。这就是乾道循环、自强不息的天则。综上观点，可以看出保巴所认为的太极化生万物的全过程是：太极→阴阳二气→气变质成→器(物)→太极。这一想思比较朱熹的理→气→物→理说更深入一步。

三、“以心会心”的认识论思想

保巴认为“易”就是宇宙万事万物运动变化的规律。太极动静产生阴阳二气，阴阳矛盾、刚柔相易、物极必反而产生万事万物。万事万物又各具太极，都有发生、发展和消亡的过程，最终都要复归太极。这是超乎物质之上的精神客观的运动规律，是不依人的意志为转移的。所以保巴的认识路线也只能以认识这一易

道变化规律为起点。

“以心会心”是认识事物的根本路线。“以心会心”，就是以主观的心去领悟客观的“理”、“道”，也就是认识易道的变化规律。他说：“伏羲画卦而无语言文字，文王始于卦下系之以辞，周公始于爻下系之以辞，将以诏告天下后世耳。非谓易可尽于言也。”（《原旨》卷七）他认为“易”是不可能用言语表达清楚的。又说：“义理无穷，言语有限，书不能尽言也，言不能尽意也。然则圣人之意其终不可见乎……曰书不尽言求之卦，言不尽意求之象，卦象不尽求之变，变又不尽求之心。以心会心，余皆筌蹄耳。”（《原旨》卷七）保巴的认识对象是“易”。易，不能用言语表达清楚，因为易理无穷，言语有限。那么易道能不能被认识呢？他的回答是肯定的，是可以认识的。他认为言语有限可以借助卦、象、变。但卦、象、变也不可能尽意，最终只有求之“心”。以心悟理，而后万事万物之理自通。他还认为历来都是通过“以心会心”的认识路线去认识事理。“伏羲画卦，文籍未成，历数千载而圣圣相承，皆以心会，不以言传。”（同上）所以“以心会心”是认识易道的唯一途径。心与易道变化是相通的。“易，何心哉？无思也，无为也。未占之先，寂然不动而已。既占之后，感而通天下之故。寂者感之体，感者寂之用。人心之妙其动静亦若是也。”（《原旨》卷七）因为人心的动静与太极动静相似，所以人心能通易变之理。可见他的认识路线是从主观的心到客观的理。保巴既承认客观的理、道，又承认心可以认识一切事理，企图以此调和主、客观唯心主义在认识论方面的矛盾。

感应心法是认识事理的根本方法。“心尤宜主静为本……故莫若先静其心。易，无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下之故耳。何以思虑为哉？天下同归而已。而殊途何多，天下一致而已。而百虑何劳，何以思虑为哉？日月寒暑之往来，尺蠖龙蛇之屈信。不往则不来，不屈则不信，皆是感应自然之理。正不必懂

憧然于其间。夫动而无静，物也。动而无动，神也。得其精义而入于神，则可由体以致诸用。用即利矣，复归于体。必安其身以崇其德焉，主静如此，寂则能感，定则能应，心法之妙也。过此以往他无法矣。谓别有法焉，吾未知或知也。知此者，知大而化之，圣矣。知圣而不可知之，神矣。知所过者，化所存者，神之事矣。”（《原旨》卷八）保巴认为“寂则能感，定则能应”是认识事理的奥妙心法。并且断言此外再没有其他认识方法。所谓“寂则能感，定则能应”，是说“寂”是本体，即太极（理、道）。“感”是本体的作用或运行。“定”即心神安定，“应”是应和。是说客观的易道（及万事万物之理）由静而动，主观的心即能由于安定而应和，使之主客观达到完全一致的境界。此即所谓“寂感定应”的感应心法。

感应心法所以是认识事物的唯一方法，是因为易道运行的规律本来如此。日月寒暑之往来，尺蠖龙蛇之屈信，不往则不来，不屈则不信，皆感应自然之理。易道运行的实质就是阴阳相感，所以彼感此应是自然之理。“微始无始，神为无为，勿名勿迹。万事万物匪以阴阳相感则非也。”（《原旨》卷四）易道运行的“始”、“为”、“名”、“迹”是看不见、摸不到的阴阳相感，它是事物现象背后的规律。只有领悟了这种阴阳相感的精义，才能做到彼感此应，才能由体以致诸用。保巴已经观察到了宇宙万事万物矛盾运动的现象，并确认它背后有着不依人们意志为转移的支配规律。可惜他没有从客观事物本身进一步深入探索。由于历史条件的限制，由于他的唯心主义哲学体系的桎梏，他只好停留在“阴阳相感”的认识水平上。

感应心法认识事理是有条件的。“盖谓一物各有一太极，人身以心为极，心以主静为主。周子故云‘寂然不动者，诚也。感而遂通者，神也。动而未形有无之者，几也。’几动于此，感应之道深切著明矣。万事在几，未有感寂之先，当以存心养神，物来即

应耳。”(《原旨》卷四)又说:“凡受于人者,当以虚其中而受之则能入矣。虚中者,无我也。无我者,无心也。无心感物者,咸感也。咸感者,中无私主,所感无不应也。”(《原旨》卷四)感应心法认识事物的根本条件是“主静”。主静的含义是“中无私主”、“虚中”、“无我”、“无心”。能达到此种心境,才能预感万事万物于几微,才能所感无不应。

保巴的寂感心法,似源于佛教禅宗的“寂知”心法。“心法”原为佛教用语。主要指认识能起缘虑、思想、了别、积累和保有经验等能动作用。佛教禅宗谓人人具有先天的“空寂之知”。谓产生“万法”之“识”为“妄念”。对“妄念”的否定,即剩下无任何区别的“空寂之心”。此种心性,具有一种“不昧”的“灵知”,亦名“空寂之知”或称“寂知”。此中“寂知”是众生本原之心,是自然本有之法。佛教修习就在于了解自己固有的“寂知”,不必心外求佛。保巴的“寂感”心法与佛教的“寂知”心法多有相类之处。所不同的是保巴认为空寂之心(虚中、无我、无心)是认识易道变化,从而认识万事万物运动变化的根本条件。

四、唯心辩证法思想

关于事物矛盾对立、转化的观点。物极必反,道穷必变是阴阳矛盾转化之义。是自然、社会的普遍现象。“寒极不生寒而生暖,热极不生热而生凉。物极必反,道穷必变……日往则月来,月往则日来,阴阳之义如此也。”(《原旨》卷七)又“日月寒暑之往来,尺蠖龙蛇之屈信。不往则不信,不屈则不信,皆感应自然之理。”(《原旨》卷八)物极必反、道穷必变的实质是阴阳对立的矛盾转化。事物矛盾对立转化是自然界的普遍现象。社会现象也是如此。“以人事言之,未济固可忧也,既济亦可忧也。治乱相循,吉凶相依,阴皆成阳。”(《原旨》卷六)又“时运推迁,世道兴衰,人情聚散,理之常也。”(《原旨》卷二)可见事物矛盾对立、依存和转

化也是社会的必然现象。

事物的矛盾转化是有一定条件的。他说：“三阳极盛、天地交际之时，泰将否也”（《原旨》卷二）。“阴居最上，否之极也。否极反泰，理之常也。”（《原旨》卷二）“阴居险极，需之终也。物极则反，需极则变，险极则解也。”（《原旨》卷一）这里所谓“三阳极盛、天地交际之时”、“阴居最上”、“阴居险极”等，都是讲的事物矛盾对立转化的条件。但他多从阴阳变化的角度去找条件，很少从事物矛盾斗争中分析事物矛盾转化的具体条件。他还讲道：“昏冥于升，极上而不知已，惟有消亡，岂复有加益也”（《原旨》卷五）。这是说事物已发展到顶点，还看不到矛盾的必然转化，一味蛮干，就只有灭亡，是不会再有什么好处的。

处理事物要抓住主要矛盾。“燮理阴阳，三公之事。玉铉在上，三公之象。耳以举鼎，铉以举耳，纲举而目自随，领挈而裘自顺。铉者，鼎之纲领也。相天子理天下者，知纲领之所在而举之，则体立而用行。绥之斯来，动之斯和矣。”（《原旨》卷五）又道：“当急尊贤使能，所以急先务也。故曰‘物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣’。举大而兼小也”（《原旨》卷二）。事物矛盾有主有次，处理事物要抓住主要矛盾。抓住主要矛盾才能“体立而用行”，一切问题都会顺利解决。事物发展都有本末终始的过程，都有先后顺序，所以处理事物也要掌握这一规律。

发挥人的主观能动作用，促使事物向好的方面转化。“当初吉之时，已为终乱之虑，君子兢兢业业之心。常曰‘化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人’。”（《原旨》卷六）是人说的主观能动性对促进事物的发展变化有极重要的作用。又说：“凛凛乎其亡之无日，则牢不可拔矣。惧其危者危可安，忧其亡者亡可存；恐其乱者乱可治。”（《原旨》卷八）“虽处至易，犹加兢兢业业，以其多易，必有多难。”（《原旨》卷三）这里“惧”、“忧”、“恐”、“兢兢业业”，都是强调发挥人的主观能动作用。要发挥人

的主观能动作用，做到有备无患。“既济之世未有患也。知几之君子，安不忘危，治不忘乱，思其患而预防之。惟事事乃有其备，有备无患矣。”（《原旨》卷六）

“一而二，二而一”是自然、社会发展变化的普遍规律。“阴阳以气言，刚柔以质言，仁义以性言，太极一而已矣。一分为二，在天则有阴阳焉；在地则有刚柔焉；在人则有仁义焉。二者可以相有而不可以相无。要其归则一而二，二而一者也。”（《原旨》卷八）天、地、人——无论自然、社会以及人们的伦理思想，都是一分为二的。二者相互对立而又相互依存，缺一不可。没有对立面就没有统一体，事物发展的辩证关系既是一分为二，又是合二而一。既对立又统一。这里“一而二，二而一”的“一”，不仅是指个别事物，最终还是指太极。然而太极也不是不变化的，它自身也在有规律地发生动静转化。

事物发展变化，生生不息，正是由这种一分为二的规律所决定的。“一生二，二生四，四生八，八八生六十四，生生之谓易也。”（《原旨》卷七）“易，穷则变，变则通，非日日新乎！”（同上）事物是按照“一分为二”的规律发展变化的。一分为二就是“穷则变，变则通”。物极必反，道穷必变。有变化才有发展，这个发展变化的过程也就是新陈代谢的过程，即所谓“日日新”。又说：“所谓一生二，二生万物者，奇生偶也。二此者，天地泰耳。天地交则万物成也。制事之道当效天法地，消长生意，循环无穷，自强不息矣。故曰‘物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣’。”（《原旨》卷二）这是说宇宙万物是按照“一生二”、“奇生偶”的规律发展变化的。这样天地才畅通，宇宙万事万物才表现为有生有灭、循环无穷、自强不息的过程。人们只有认识了事物的“本末终始”的发展过程，才接近于认识了事物的发展规律——“道”。“物有本末，事有终始……”语出《礼记·中庸》，保巴借以强调一切事物都表现为过程，只有认识了事物所表现的过程，才接近于

认识、掌握了事物发展变化的规律、法则。

关于事物的量和质，量变可以引起质变、渐变可以引起突变等观点。事物有量和质。“乾，阳物也。坤，阴物也。乾以质言，其静也专，其动也直，是以大生焉。坤以量言，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”（《原旨》卷七）乾阳为质，它专一、刚直，为万物之元。坤阴为量，它和协、僻静，深藏广蓄，育养万物。保巴只是从阴阳角度去解释质和量的概念，还没有真正认识事物质、量及其关系。然而就其把质和量作为一对哲学概念提出来这一点讲，也是值得重视的。

渐变可以引起突变，量变可以引起质变。“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。由辨之不早辩也。”（《原旨》卷一）又“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也。故积恶而不可掩，罪大而不可解。易曰何校灭耳凶。”（《原旨》卷三）弑君、弑父、灭身，都不是突然事变，而是由渐变到突变。小善小恶可以积成大善大恶。量变可以引起质变。看不到事物渐变到突变、量变到质变的过程，就会酿成大的灾祸。

知几——善于体察事物发生的先兆，及时发现新生事物的苗头。“几者，至微至隐，动而未形，有无之间，故谓之几。圣人作易所以言乎此，处置于众人未识之中，关防于茫昧未见之始……惟几也，则事不待著我能察之，可以成天下之务矣。”（《原旨》卷七）知《易》才能“知几”，才能“事不待著我能察之”，具有先见之明，以成天下之大事。知几能做到见几之早。“易者，研几之书；君子知几之仕。往禽而无虞人引导之，不如舍而不往。见几之早，则无陷入林莽之羞矣。”（《原旨》卷一）强调见几之早，可以避免犯错误。“知几”还要把握事物条件成熟的时间。“或出或不出，各视其时而已。时当不出，则慎密而不出。不然则乱生而害成。非

知几之君子矣”(《原旨》卷七)。掌握事物变化条件成熟的时间是“知几”的重要方面。

“节”、“度”——事物量变到质变的关节点。“天地节而四时成，此天地之节也，四时之节也。节以制度，度数之节也。不伤财，国用之，节也。不害民，赋敛之，节也。节道之大如此。君子能知节之义，则泽不可溢，刚不可暴，柔不可靡，中不可过，正不可偏，法不可甚，用不可侈，赋不可苛。若能知节，与天地合其德、四时合其序矣。易其神乎!”(《原旨》卷六)事物所表现的过程和阶段性，都是由量变到质变引起的。掌握量变到质变的关节点——“节”、“度”，才能正确处理事物。

五、保巴哲学体系的渊源及其特点

关于保巴的哲学思想体系，《四库全书提要》认为：“保巴说《易》并根柢宋儒”，“体用本程子之说，即卦体以阐卦用也。”这样说虽有一定道理，但很片面。保巴在《进太子笺》中写道：“自龙图之画既泄，而象数之学肇开。至六十四卦以成书，为百千万年之明。羲、文、孔子发先天之妙；京、费、王弼，广后世之传。”这段话不仅概括地阐发了他对《易》学产生、发展过程及其重要意义的看法，同时也反映了他在《易》学研究上的倾向和路线。保巴认为在《易》学产生与发展过程中，得“先天之妙”的是伏羲、文王、孔子。在《易》学研究过程中，把“先天之妙”发扬光大、传于后世的是京房、费直、王弼。这三人尽管治《易》的学术流派各异，但在《易》学研究上的哲学路线却同属于唯心主义阵营。由此可以窥见保巴思想脉络及其哲学体系之一斑。根据《易》著中所体现的思想观点，可以认为保巴的哲学体系远源王弼、近承宋儒，至兼并蓄、熔冶加工，自成一家之言。

保巴的《易》学研究方向，重在阐发《易》理，用于实际。他在《周易原旨》中提出了“君子体而用之”的命题，并有四百多

条以此为题，侧重发挥《易》学中的辩证观点，具体分析客观事物的发展变化，指明处理事物的方法。元任士林在《易体用叙》中指出：“夫然则体之吾身，措之日用，而后简易之理得，此体用一书所由作也。”（《松乡先生文集》卷四）元牟巘在跋中也讲道：“普庵传圣人之全经，以善其用于今日。”（朱彝尊《经义考》卷四十五）序文和跋不仅指明了保巴《易》著的宗旨，同时也肯定了他《易》学研究领域中开创了理论用于实际的新风。

保巴的学术思想对当时和后世都有一定的影响。他在《进太子笺》中写道：“光奉诏书，甫正贰储，敬敷《易》道。”是说他奉诏为皇太子讲授《易》学。可见他在当时学术界是很有名气的。到了明代还有人以他的名义伪作《〈周易尚占〉序文》（《宝颜堂秘笈》十帙），亦可窥见他的学术成就对后世影响之一斑。

来知德的《易》说及其自然哲学

陈 德 述

来知德字矣鲜，号瞿唐，生于明代嘉靖四年（1525），卒于万历三十二年（1604），四川梁山（今梁平县）人。来知德二十七岁时，乡试得第五名，闻名于四川。以后曾两次参加会试，均未及第。从此，来知德决心不走仕途经济的道路，致力于学问的研究，他花费近三十年的时间，写出《周易来注》一书。来知德的《易》说有自己的独到的见解，特别是在哲学方面有丰富的朴素辩证法思想，因此，认真研究来知德的《易》说及其哲学思想，不论是了解中国《易》学发展史，还是了解中国哲学史都是有重要意义的。

一、来知德的《易》说

《周易》为我国古代的一部卜筮之书，含有丰富的哲学思想。自春秋战国以来，就开始重视对《周易》的研究，形成了专门的“易学”。《易》学在汉代十分发达，形成了不少学派。汉代《易》学重象数，汉以后象数学失传。晋代王弼著《周易注》只讲义理，不讲象数，就是所谓“王弼扫象”。唐代李鼎祚（四川资中人）著《周易集解》，收集了唐以前的三十多家的《易》注，除王弼、孔颖达等人的《易》注保存下来外，其余的都逸亡。宋代《易》学重义理，最有权威、影响最大的是程颐的《易传》和朱熹的《周易本义》。象数派《易》学家尚秉和（1870～1950）说：自王弼以后，研

• 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

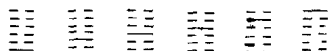
究《周易》的分为两大派，“其以辅嗣为宗者，喜其无师可通，显于晋，大于唐，而盛于宋，所谓义理之学也。实所谓理者，于《易》理无涉。朱子晚年，深悟野文之非，诋訾《程传》先辞后象之颠倒，然卒不敢改其义，以违忤时尚。《易》学之衰落，盖莫甚于此时。”另一派以荀、虞为宗，“号为汉《易》，以别于野文，极力复古。惟其所宗，适当《易》象失传之后，于象之不知者，仍用卦变爻变，奉虞氏遗法为天经地义。于是焦循变本加厉，于象之不知，义之不能通者，以一卦变为六十四卦，以求其解，其弊遂与谈空者。”（《周易尚氏学》第10～11页）

来知德反对把义理与象数割裂开来，主张“理、气、象、数”四者的统一。他说：“流行者气，主宰者理，对待者数”（《周易来注·来瞿唐先生圆图》）。所谓“流行者气”的“气”是指阴阳二气，天道自然变化的主体是阴阳二气，阴阳变化之理就是阳极变阴，阴极变阳。这里的“理”就是阴阳变化的规律，气的流行变化必然遵循这个规律。来知德在解释：“乾，元亨利贞”时说：“元亨者，天道之本然，数也；利贞者，人事之当然，理也。《易经》理数不相离。”（《周易来注·乾卦》）这里的“数”和“理”，也含有“天道”和“人事”规律的意思。数在《周易》中主要指卦的爻位，如初、二、三、四、五、上，“对待”主要指阴阳的矛盾对立关系。来知德还认为，不能舍象而言理，他说：“《易》卦者，写了物之形，象之谓也，舍象不可以言《易》矣。”“《易》与诸经不同者，惟有此象而已”，“有象则大小远近精粗之理，咸寓其中，方可弥纶天地。无象则所言者，止一理而已，何以弥纶？”（《周易来注·系辞下》）可见，来知德把理、气、象、数融为一个整体。“理”和“气”是宋明理学中两个重要的哲学范畴，来知德把我国哲学发展的新成就用于指导《易》学的研究，因而使来知德的易说具有鲜明的时代特色。

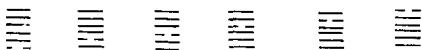
来知德在强调理、气、象、数统一的基础上，着重象数的研

究，并对朱熹的卦变说，完全持否定态度。卦变说始于虞翻，朱熹从而倡之。卦变认为：“凡一阴一阳之卦各六，皆自‘复’‘姤’而来。”“凡二阴二阳之卦各十有五，皆自‘临’‘遯’而来”。“凡三阴三阳之卦各二十，皆自‘泰’‘否’而来”。“凡四阴四阳之卦各十有五，皆自‘大壮’‘观’而来”。“凡五阴五阳之卦各六，皆自‘夬’‘剥’而来”(朱熹：《周易本义》)。下面以一阴一阳之卦变为例说明之：

一阳之卦的卦变过程：复 师 谦 豫 比 剥



一阴之卦的卦变过程：姤 同人 履 小畜 大有 夬



















就是说，一阳之卦：复、师、谦、比、剥，都是“复”卦中初一阳爻的位次变化而来的，一阴之卦也是如此。来知德认为，这种卦变说不符合《周易》的本旨，因而是错误的。他经过三十年的研究，提出了卦的错综说。



来知德的错综说认为，伏羲之卦主于错，文王之卦主于综。什么叫“错”呢？来知德说：“错者，阴阳相横对也。”(《周易来注·易经字义》)或者说：“一左一右谓之错。”(《周易来注·易学启蒙》)就是两个卦在空间横轴的比例上，卦的各个爻位上的阴阳一一相对应。如乾(䷀)坤(䷁)两卦相错，乾的各爻都为阳(—)，坤的各爻都为阴(--)，初九对初六，九二对六二，如此类推，都是阴阳相对立的。再如屯(䷂)与鼎(䷱)相错。屯卦的初爻为阳，鼎卦的初爻为阴，从初爻到上爻都是阴阳一一对应。如此类推，六十四卦共有三十二对相错的卦。卦何以有错呢？来知德解释说：“天地造化之理，独阴独阳不能生成，故有刚必有柔。有男必有女，所以八卦相错。八卦既相错，象即寓于其中。”(《周易来

注·易经字义》)还说:“八卦不相错,则阴阳不相待,非易也。”(《周易来注·说卦传》)在来知德看来,阴阳对立是易理的核心。六十四卦的相错,反映了事物矛盾对立的普遍性。

所谓伏羲之卦主于错者,就是来知德认为,伏羲圆图的卦序是有规律的,即从坤向左至姤的卦,与从乾向右至复的卦是相错的。来知德把六十四卦的三十二对相错卦分为四组,每组八对相错卦之间的变化是有规律的。它表现在来知德的《八卦所属自相错图》中,如:









乾	姤	遯	否	观	剥	晋	大有
							
							
坤	复	临	泰	大壮	夬	需	比

由此可见,来知德对六十四卦的相错关系,研究得十分精细。


什么叫做“综”呢?来知德说:“综者,上下相颠倒也。”(《周易来注·易经字义》)或者说:“一上一下谓之综”(《周易来注·易学启蒙》)。如《屯》()与蒙()相综,即把《屯》卦颠倒过来就是《蒙》卦,相反,把《蒙》卦颠倒过来就是《屯》卦。在六十四卦中,除《乾》、《坤》、《离》、《坎》、《小过》、《中孚》、《大过》、《颐》八个卦不相综外,其余五十六卦都相综。卦为什么有综呢?来知德认为:“天地之间,阴阳循环之理。阳上阴下,故必有综”(《周易来注·易学六十四卦启蒙图》)。可见,来知德的综卦,反映的是阴阳二气上下流行的情况。

所谓文王之卦主于综者,就是来知德认为,文王序卦是讲卦的相综关系。《易传·序卦》说:“有天地,然后有万物焉。盈天地之间者惟万物,故受之以《屯》。‘盈’者,盈也。‘屯’者,稚物之始生也。物生必蒙,故受之以《蒙》。‘蒙’者蒙也,物之稚也。……”《序卦》所序的卦,是两两相综的。即《屯》与《蒙》相综,《需》与《讼》相综等等。

来知德不仅用错综卦的理论从整体上说明了卦与卦之间的阴阳关系，而且还运用爻变说从一个卦的内部来说明阴阳的变动关系。所谓爻变，来知德说：“变者，阳变阴，阴变阳也。”（《周易来注·易经字义》）还说“爻一动即变”（同上）。《周易》讲的变就是指的爻变，即爻由阳爻变阴，或由阴爻变阳，一个卦只要有一爻发生了变化，整个卦的卦名、卦象、错综关系等等都发生了变化。来知德把六十四卦的爻变一一进行了研究，并运用这种爻变说来说明八卦变六十四卦的过程。下面以乾卦的爻变为例：

乾		变
姤		一爻变
遯		二爻变
否		三爻变
观		四爻变
剥		五爻变
晋		复还四爻变
大有		归本变

其他七卦爻变的规律完全一样。来知德用爻变的理论说明了八卦变六十四卦的过程与八卦重为六十四卦的过程是不同的，这是来知德独到的见解。

此外，来知德还提出了中爻说。何谓“中爻”？来知德说：“中爻者，二、三、四、五所合之卦也”（同上）。又说：“中爻者，阴阳内外相连属也”（同上）。如屯卦（）的二、三、四爻都是阴，所组成的卦为坤，与乾卦相错。三、四为阴，五为阳，三、四、五合成的卦为艮，与兑相错，与震相错。来知德说：“伏羲之卦主于错，文王之卦主于综，文王周公系辞皆不遗中爻”，“中爻者，亦阴阳也”。（《周易来注·易学六十四卦启蒙图》）来知德的中爻说，就是把六十四卦中各卦的内外卦联系起来，形成一个有机整体，反映了客观事物的普遍联系。

总起来看,来知德的“错”从横方面揭示了卦与卦的关系,这种关系是阴阳的矛盾对立关系,是自然和社会的矛盾对立的反映。“综”则是从纵的方面揭示了卦的关系,反映阴阳二气上下流行的过程。中爻说则把内外卦联系起来。来知德从纵横、内外方面把六十四卦组成不可分割的整体。

考其《易》学发展史,来知德的错综中爻说是有渊源的。《周易·系辞上》说:“参伍以变,错综其数。”朱熹在解释“错综”二字时说:“错者,交而互之,一左一右之谓也;综者,总而挹之,一低一昂之谓也。”(见《周易本义》)朱熹第一次把“错”解释成“一左一右”,把“综”解释成“一低一昂”。但朱熹并未把他对错综的解释运用到卦象的研究中去,他仍推崇卦变说。来知德则引而申之,提出了一套系统的理论。而中爻说则与汉代的互体说没有区别。王应麟《困学纪闻》说:“京氏谓二至四为互体,自三至五为约象(互体的别名)”,唐代孔颖达都主其说。可见,来知德的中爻说不是什么新发现,而错综说则是来知德的新发明,这是他对《易》学发展作出的贡献。

二、来知德的自然哲学

《周易·系辞上》说:“《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”。这里提出了一个宇宙生成模式。什么是“太极”?历史上有唯物和唯心的解释。孔颖达说:“太极谓天地未分之前元气混而为一,即是太初太一也”(见《周易正义》)。就是说太极是混沌状态的元气,太极是原初物质。朱熹解释太极说:“一每生二,自然之理也。易者,阴阳之变。太极者,其理也。”(见《周易本义》)朱熹哲学的基本命题是,理在气先,理是超物质的绝对,是精神实体。可见对“太极”的解释,有唯物主义和唯心主义的两种传统。而来知德继承的则是唯物主义的传统。

来知德认为宇宙的本体是“太极”。“太极”是什么?他说:

“太极不过阴阳之浑沦耳！”（《周易来注·古太极图说》）还说：“自有太极含阴阳……”（《周易来注·心易发微伏羲太极之图》），就是说：太极是阴阳二气的混沌状态，是宇宙生成的原初物质。宇宙生成的过程是，由混沌状态的原初物质，生出阴阳二气，再由阴阳二气生出四象。即阴阳之老少：太阳（二）、少阴（二）、少阳（二）、太阴（二）。再由四象产生出八卦，八卦象征天地雷风水火山泽八种物质，再由八种基本的物质形态演变成万物。来知德的这种宇宙论具有朴素的唯物主义性质。

由于宇宙的本源是物质，因而在宇宙间充满了物质。来知德说：

天地者，阴阳形气之实体（《周易来注·系辞上》） 天地是物质实体，天地之间的事物也是物质。他说：“天地间一对一待，成列于两间者，不过此阴阳也。一往一来，流行于两间者，不过此阴阳也。”（《周易来注·系辞下》）

他在解释《易传》中“盈天地之间者惟万物”时说：“盈者，言乾坤（阳阴）之气盈充塞两间也。”来知德在解释“在天成象，在地成形”时说：“象者，日月星辰之属；形者，山川动植之属。”（《周易来注·系辞上》）还说：“人之始终皆此阴阳之气。其始也，气聚而理随以完，故生。其终也，气散而理随以尽，故死。”（同上）在来知德看来，不仅只天地是阴阳的具体表现形态，而且天上的日月星辰、风云雷雨，地上的山川草木、飞禽走兽，乃至万物之灵的人都是阴阳的具体形态。世界上众多的万物都是阴阳的形体，世界统一于气这种物质。来知德的气一元论的朴素唯物主义，排斥了神的存在余地。

来知德明确指出，阴阳二气不是孤立而存在的，而是相对待、相对立、相矛盾而存在的。六十四卦的相错就是一阴或一阳相对，或一阳与一阴相对。六十四卦的相错揭示了阴阳矛盾对立的普遍性。来知德说：

阴阳原无定位。且以天地论之，天秉阳，地秉阴，此以清浊论阴阳也；以天独论之，日有阳，月为阴，此以昼夜论阴阳也。星为阳，辰为阴，此以阴暗论阴阳也；以地独论之，火为阳，水为阴，木为阳，金为阴，土之刚者为阳，柔者为阴，此以形质论阴阳也。……以一岁论之，暑为阳，寒为阴，此以情性论阴阳也。以一日论之，昼之寒暑皆阳，夜之寒暑皆阴，此又以明暗论阴阳也。以人一身论之，头为阳，足为阴，此以上下论阴阳也。”（《瞿唐日录·理学辨疑》）

来知德这里所说的“阴阳无定位”，说明了阴阳存在于宇宙的各种事物中，各种事物都有自己的阴阳，都是阴阳的矛盾统一体。

阴阳的矛盾对立是构成事物的普遍规律，而阴阳的交感则是事物发生变化的内在动因。来知德说：“摩荡者，两仪配对，气通于间，交感相摩荡也。惟两间之交感相摩荡而后生育不穷。”（《周易来注·系辞上》）来知德在解释泰卦（䷊）时说：“泰者，通也。天地阴阳相交而和，万物生成。”“天地以气交，气交而物通者，天地之泰也。”阴阳二气不交感，则闭塞不通，不能发生转化。阴阳的交感就是阴与阳的两个对立方面的交互作用，促进阳极变阴，阴极变阳的转化。来知德说：“天地阴阳之理，不过消息盈虚而已。”（《周易来注·图象补遗》）“消者，减也，退也。息者，增也，进也。盈者，中间充满也。虚者，中间空也。”（同上）消息盈虚是阴阳变化的具体形式。

来知德对阳极变阴，阴极变阳的具体过程作了非常仔细的研究。来知德说：“《易》中变化，则阳极变阴，阴极变阳也。”（《周易来注·系辞上》）但阴阳变化的具体过程怎样？在易学发展史上，没有人作过具体的研究和阐述。来知德提出：“变者化之渐，化者变之成。”（《周易来注·乾卦》）所谓“变”是量变，是渐进。“化”是转化，是在渐变的基础之上所达到的变的完成，含有质变思想的萌芽。来知德把这种思想运用去研究卦，使得“变者化之渐，化

者变之成”的思想表达得十分清楚明白。如图：

阳以渐而长：					
	复	临	泰	大壮	夬
阴以渐而长：					
	姤	遁	否	观	剥
					坤

上图说明，从复卦至乾卦，是“阳以渐而长”，即阳由量的渐变，由量的逐步增加而达到纯阳乾，阳的增加已到了极点，这是阳的向上的变化过程。从姤卦至坤卦，是“阴以渐而长”的过程。相反，可以有阳以渐而消，可以有阴以渐而消。总之，它说明了阴阳变化过程的渐进性。

在来知德看来，阴阳的变化，就是消息、盈虚的转化，阳息而渐渐盈，阴消而渐渐虚；阴息而渐渐盈，阳消而渐渐虚。消至虚，息至盈，都有一个渐进的过程。

来知德还用这种理论来说明天十二个时辰的变化。认为午时是阳盛，而后是阴渐息，阳渐消。到了子时则是阴盛，之后是阴渐消，阳渐息。此外，来知德还用“变者化之渐，化者变之成”的道理来解释月亮的圆缺和一年寒暑的变化。他说：

月缺于三十日半夜止。月盈于十五日半夜止。初一日子时息之始，息至十五日而盈。十六日子时消之始，消至三十日而虚。初一日与二十九日，月同是缺，但初一日之缺，乃息之始；二十九日之缺，乃消之终。十六日与十四日，月同是盈，但十四日之盈，乃息之终。十六日之盈，乃消之始。

天地阴阳之气，即如人呼吸之气，四时通是一样，但到冬月寒之极。气之内就生一点温，厚起来所谓息也。温厚渐渐至四月，发散充满所谓盈也。盈又消了，到了五月热之极，气之内生点严凝起来，所谓息也。严凝渐渐至十月，翕聚充满，所谓盈也。盈又消了。阴阳之气，如一个环，动静无端，阴阳无始，未曾断绝，特有消息盈虚耳！（《周易来注·图象

补遗》)

可见,来知德把阴阳的渐变过程而引起的阴阳转化研究得很细致很具体。这反映了来知德对客观变化过程观察得细致,反映了明代人们认识的深化,也是我国古代朴素辩证法的新发展。

来知德在解释《易》的象数与客观事实的关系时,坚持了唯物主义的立场。他认为,《周易》的象数是模写客观的天地万物及其变化而产生的,不是人们的主观臆造,因而并不具有神秘性。《周易·系辞上》说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,变化见矣。”来知德解释说:

此一条言天地万物,一对一待,《易》之象也。盖未画《易》之前,一部《易经》,已列于两间。故“天尊地卑”,未有《易》卦之乾坤,而乾坤已定矣。“卑高以陈”,未有《易》卦之贵贱,而贵贱已位矣。“动静有常”,未有《易》卦之刚柔,而刚柔已断矣。“方以类聚,物以群分”,未有《易》卦之吉凶,而已生矣。“在天成象,在地成形”,未有《易》卦之变化,而变化已见矣。圣人之《易》,不过模写其象数而已;非有心安排矣。(《周易来注·系辞上》)

就是说《易》卦的阴阳、动静、刚柔、变化是客观世界的天地万物的阴阳、动静、刚柔、变化的模写、反映。天地万物的阴阳、动静、刚柔、变化是原本,《易》的象数及其变化是模本,前者在先,先于《易》之象数而存在。又说:“天地万物之形象,千态万象,至多而难见也。卦之象,莫不穷究而形容之。”(同上)卦象是万物形象的形容。来知德在解释“仰观俯察”时,明确指出,八卦是天地万物所包含的阴阳的模写。来知德这种“模写论”,从根本上否定了在《周易》象数问题上的种种唯心主义和神秘主义。

来知德从唯物主义的“模写论”出发,认为自然和人事的规律是可以认识的。他在注释“穷理尽性,以至于命”时说:“穷理

者，谓易中幽明之理，以至万事万物之变，皆有以研究之也。尽性者，谓易中健顺之性，以至大而纲常，小而细微，皆有以处分之也。至于命者，凡人之进退、存亡、得丧，皆命也。今既穷理尽性，则知进知退，知存知亡，知得知丧，与天合矣，故至于命也。”（《周易来注·说卦》）“命”是客观必然性。我们认识和掌握了天道和人事的规律，就能预示未来，能预示事物发展的趋势，就能掌握客观必然性了。这是从来知德的反映论中引出的必然结论。

由此可见，来知德的自然哲学不仅是唯物主义的，而且还含有丰富的辩证法，特别是对矛盾对立的普遍性和阴阳转化过程的精细研究，极大地丰富了我国古代朴素辩证法的内容，在朴素辩证法思想发展史上具有重要地位。

简 短 结 语

从以上的简要分析中，我们知道来知德的《易》说有独创性，哲学上的朴素辩证法思想也很丰富。但是，对来知德《易》说的评价，历来有褒有贬。《四库全书总目提要》说：来知德的《易》注“自成一说，当时推绝学”，“百余年来，信其说者颇多，攻其说者亦不少。”要对来知德的《易》说作出科学的评价，必须以马克思主义为指导，作出具体的实事求是的分析。来知德把义理和象数结合起来，符合《周易》本身的内容和特征。《易传》说：《易》有圣人之道四：辞、变、象、占，这四个字正确的概括了《周易》的内容及其特点。《周易》把客观的自然和社会的事物概括为两种抽象的符号“--”和“—”，这两个符号象征万事万物的构成元素和两种矛盾对立的趋势，由这两种符号构成的卦，象征着万事万物。象是客观事物抽象化了的形象，有象而有数（爻位）。爻数的变化引起卦体、卦象的变化，象征着万事万物的变化。为了说明卦体、卦的象数及其变化的意义而产生了辞，而占则是运用卦象、爻位的变化来推断人事的吉凶，预测人的行为后果的。这样，《周

易》的象数和义理是融为一体的，不可分割的。因而来知德把义理和象数结合起来，在《易》学发展史上具有重要的地位。

来知德《易》说的独创性主要是关于错综中爻的理论。他从横向和纵向两个方面把六十四卦联系成一个整体，又用中爻说把内外卦联系成一个整体，这样六十四卦就成为纵横内外密切联系的网络结构。还由于来知德把他错综中爻的理论与卦、爻辞紧密结合起来，用象数释义理，使许多难以理解的卦、爻辞豁然明白了。由此可见，来知德的《易》说不仅揭示了《易》卦象数之间的联系，还揭示了象数和义理之间的联系，从而说明了《周易》这部著作有其完整的网络结构和严密的系统性，加上来知德对易理中哲学思想的发挥，可以得出这样的结论：来知德的《易》说，在《易》学发展史上作出了重要的贡献。

王船山的《易》学方法论

嵇 文 甫

船山最深於《易》学。他称赞张横渠“言无非《易》”，正可以说是“夫子自道”。他著有《周易内传》，《外传》，《稗疏》，《大象解》……几种解《易》的专书。其他各种著述中牵涉到《易》学的亦比比皆是。从方法论上讲，船山的《易》学显然仍是走着宋人的路径。他在《周易内传》发例中历评各家的《易》学，而卒归宗於横渠。本来《易》学很难说，如果一定要讲原始的《易》，一定要探究《周易》的本来面目，那是一种极严格的考证功夫，并且必须借助於民俗学社会学等专科的新知识。近年来江绍源、高晋生、顾颉刚、郭沫若诸先生对此都有贡献，可算是《易》学研究的一种新趋向，至於过去各派《易》学，不管宋《易》也好，汉《易》也好，他们的根本观念都成问题。尽管他们各自以为是在讲《周易》，能得圣人的本旨，但实际上都是他们自己的一家言，和《太玄》、《潜虚》等离开《周易》而自成一书者并无根本的差异。我们应该有历史的眼光，应该以殷周还殷周，以先秦还先秦，以汉还汉，以宋还宋，以各家还各家；我们一方面可以持极严格的态度，反宋反汉，乃至反先秦，而直探原始的《易》，但是另一方面却不妨持极宽大的态度，汉也好，宋也好，笼统一大包，都看作一种民族文化的遗产，而予以各别的研究。根据这种观点，我

-
- 本文原载《河南大学学术丛刊》(复刊)第一期(一九四六年十二月)；后又收入作者所著《王船山学术论丛》，三联书店一九六二年十月出版。

们对于船山的《易》学，自然也不承认他所讲就合乎原始的《易》，然而这并不妨碍我们当作船山的一家言来研究。就船山讲船山，他这套《易》学实在是极可玩味的。他自述其《易》学大体道：

以乾坤并建为宗：错综合一为象；彖爻一致，四圣一揆为释；占学一理，得失吉凶一道为义；占义不占利，劝戒君子不渎告小人为用，畏文周孔子之正训，辟京房陈抟日者黄冠之图说为防。（《内传》发例）

即象以见理，即理之得失以定占之吉凶，即占以示学，切民用，合天性，统四圣人於一贯，会以言以动以占以制器于一原。（同上）

这可以说是船山《易》学的方法论。他也承认《易》是一种占卜书，然而却又以为不仅“占《易》”，还要“学《易》”，并且“占学一理”，“即占以示学”。他说：

《易》之垂训於万世，占其一道尔。故曰：“《易》有君子之道四焉”。惟制器者尚其象，在上世器未备而民用不利，为所必尚，至后世而非所急耳。以言尚辞，以动尚变，学《易》之事也。故占《易》学《易》，圣人之用《易》，二道并行，不可偏废也。……京房、虞翻之言《易》，言其占也；自王弼而后至程子，言其学也。二者皆《易》之所尚，不可偏废，尤其不可偏尚也。朱子又欲矫而废学以尚占，曰“《易》非学者所宜读”，非愚所知也。居则玩辞者，其常也。以问焉而如响，则待有疑焉而始问，未有疑焉，无所用《易》也。且君子之有疑，必谋之心，谋之臣民师友，而道之中正以通未有《易》合焉者，则其所疑者亦寡矣。学则终始典焉而不可须臾离者也。故曰：“《易》之为书也不可远。”徒以占而已矣，则无疑焉而固可远也。故篇内占学并详，而尤以学为重。（《内传》发例）

他虽然是要“会以言以动以占以制器於一原”，但终归侧重“以言以动”方面，换句话说，就是侧重“学《易》”。因为他认定“制

器”的时代已经过去了，“占”亦只有临时之用，惟有“学《易》”才是须臾不可离的。他以号称孔子所作的《易传》为宗而解释卦爻辞，因以“统四圣人於一贯”，而《易传》也正是侧重在学《易》一方面。然而《易》之“学”不能离开象占以空谈，必须“即象以见理，即理之得失以定占之吉凶”，於是乎“占”与“学”一贯，而可以“即占以示学”了。船山对于占《易》别有一种看法。他说：

《易》之为筮而作，此不待言。王弼以后言《易》者尽废其占，而朱子非之，允矣。虽然，抑问筮以何为，而所筮者如人何事耶？至哉！张子之言曰：“易为君子谋，不为小人谋。”然非张子之创说也。礼，筮人之问筮者曰，“义与？志与？”义则筮，志则否。文王周公之彝训，垂於筮氏之官守且然，而况君子之有为有行而就天化以尽人道哉！自愚者言之，得失易知也，吉凶难知也。自知道言之，吉凶易知也，得失难知也。所以然者何也？吉凶两端而已。吉则顺受，凶无可违焉。乐天知命而不忧。前知之而可不忧，即不前知之而固无所容其忧。凶之大者极於死。亦孰不知生之必有死，而恶用知其早暮哉？惟夫得失者，统此一仁义为立人之道，而差之毫釐者谬以千里，虽圣人且有疑焉。一介之从违，生天下之险阻。其初几也隐，其后应也不测。诚之必几，神之不可度也。故曰：“明於忧患与故”，又曰：“忧悔吝者存乎介”。一刚一柔，一进一退，一屈一伸，阴阳之动几，不急而速，不行而至者，造化之权衡，操之於微芒，而吉凶分途之后，人尚莫测其所自致。故圣人作《易》，以鬼谋助人谋之不逮。百姓可用，而君子不敢不度外内以知惧，此则筮者，筮吉凶於得失之几也。固非如火珠林者，盗贼可就以问利害。而世所传邵子牡丹之荣悴，瓷枕之全毁，亦何用知之以渎神化哉？是知占者，即微言大义之所存，崇德广义之所慎，不可云徒以占吉凶而非学

者之先务也。(《内传》发例)

占义不占志，为君子谋不为小人谋，是《易》和其他一切世俗占卜书大不相同的地方。世俗占卜，问科名，问利禄，乃至问许多无聊杂碎的事，总而言之，是为着满足私志私欲，而不是求立身制行之合乎义。这和儒者讲义不讲利的传统精神是根本违反的。船山打破这种陋见。他认定《易》是一种精义之学，平居“学《易》”固然是就“义”上学，即临时“占《易》”也是就“义”上占。“义”也用占么？当然，通常明明白白的大义是不用占的。可是有些几微疑似的地方，差以毫釐，谬以千里，就使人踌躇难决了，“可以取，可以无取，取伤廉；可以与，可以无与，与伤惠；可以死，可以无死，死伤勇”。我们要“时中”，要随时变化而皆恰中乎义。因此“义”非“精”不可。“精义入神，所以致用也”。这里面需要一种艺术，《易》之为书，从船山看来，正是讲究这种艺术的。六十四卦，三百八十四爻，参伍错综，因时因位，指示人以应处之道，他说：

天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小至险至逆，而皆天道之所以察。苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之以为静存动察修己治人拨乱反正之道。故《否》而可以“俭德辟难”，《剥》而可以“厚下安宅”，《归妹》而可以“永终知敝”，《姤》而可以“施命诰四方”。略其德之凶危，而反诸诚之通复，则统天地雷风电木水火日月山泽已成之法象，而体其各得之常。故《乾》大矣，而但法其“行”；《坤》至矣，而但效其“势”。分审於六十四卦之性情，以求其功效，乃以精义入神，而随时处中。天无不可学，物无不可用，事无不可为。循是以上达，则圣人耳顺从心之德也。(《周易大象解》序)

天下事理有无限的变化错综，有许多“至小至险至逆”的地方，不是可以一目了然的。“学《易》”者，正是要从那错综变化的

每一卦每一爻中，从那各别的“时”和“位”中，去研其“几”，精其“义”，穷其“理”；而所谓“占易”，亦不过就当前特定的卦和爻，特定的时和位，而做其“研几”“精义”“穷理”之学而已。这里面包含着船山的真理观。有些人只看见真理的绝对性，於是乎演成所谓机械论，独断论。有些人只看见真理的相对性，於是乎演成所谓诡辩论，怀疑论。船山把相对和绝对统一起来，从相对中看出绝对，而把握住一种“变易”而又“不易”的活真理。他说：

春夏秋冬，固无一定之寒暑温凉，而方其春则更不带些秋气，方其夏则了了与冬悬隔。其不定者，皆一定者也。圣贤有必同之心理，斯有所同之道法。其不同者，时位而已。一部《周易》，许多变易处，只在时位上分别；到正中，正当，以亨吉而无咎，则同也。（《读四书大全说》）

因时因位而变易，是相对的；但当其时，当其位，就必须如此，自有其不易之理，这却是绝对的。“其不定者，皆一定者也”。即相对，即绝对，这是很微妙的一种真理观。根据这种观点以讲《易》，于是乎有“两中并建”及“乾坤并建”之说：

凡言位者，必有中焉，而易无中。三之上，四之下，无位也。凡言中者必一中焉，而易两中，贞之二，悔之五，皆中也。无中者散以无纪，而易有纪。两中者歧而不纯，而易固纯。……故易立于偶，以显无中之妙，以著一实之理，而践其皆备者也。一中者不易，两中者易。变而不失其常之谓常，变而失其常非常矣。故曰：“执中无权，犹执一也。”中立于两，一无可执。于彼于此，道义之门。三年之哭无绝声，哀亦一中矣。燕射之终无算爵，乐亦一中矣。夏补秋助而国不贫，恩亦一中矣。蚡社孥戮而民不叛，威亦一中矣。父师奴，少师死，俱为仁人；伯夷饿，太公封，俱为大老；同其时而异其用，生死进退而各一中矣。则极致其一而皆中也。其不

然者，移哀之半，节乐之全，损恩之多，补威之少，置身于可生可死之中，应世以若进若退之道，乃华士所以逃讥；而见一无两，可其可而不可其不可，畸所重而忘其交重；则轻经之小人所以自棘其心也。一事之极致，一物之情状，固有两途以合中，迹有异而功无殊。两中者，尽事物而贞其至变者也。（《周易外传》卷六）

每一卦六爻，上三爻以第五爻为“中”，下三爻以第二爻为“中”，两“中”并建，表示“中”有许多，而并没有一个固定的唯一的“中”可执。这才真是所谓“时中”。乾坤并建之说，亦与此意相通。他说：

乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视两耳听见闻同觉也。（《外传》卷五）

乾坤首建，位极于定，道极于纯，十二位阴阳具足，为六子五十六卦闡辟显微之宗，乾见则坤隐，坤见则乾隐。隐者，非无也，时之所乘，数之所用，在彼不在此也。以其隐而未著，疑乎其无，故方建乾而即建坤，以见阴阳之均备。故《周易》首乾坤，而非首乾也。（《外传》卷七）

乾坤并建以为首，易之体也；六十二卦错综乎三十四象而交列焉，《易》之用也。纯乾纯坤，未有《易》也，而相峙以并立，则《易》之道在，而立乎至足者为易之资。屯蒙以下，或错而幽明易其位，或综而往复易其几，互相易于六位之中，则天道之变化，人事之通塞尽焉，而人之所以酬酢万事，进退行藏质文刑赏之道，即于是而在。（《内传》卷一）

乾坤并建为《周易》之纲宗，篇中及《外传》广论之，盖所谓《易》有太极也。……太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故轂转而见其六。乾明则坤处于幽，坤明则乾处于幽。《周易》并列之，示不相离，实则一卦之向背而乾坤皆在焉。非徒乾坤为然也，明为屯蒙，则幽为鼎革，无

不然也。（《内传》发例）

从这几段话中，可以知道船山对于《周易》全书的脉络结构是怎样一种看法。乾坤并建，相反相成，道并行而不相悖，这里面包含一种思想上的民主精神。“或错而幽明易其位，或综而往复易其几”。六十四卦，两两相配，或一幽而一明，用“错”的方法；或一往而一复，用“综”的方法。船山是“以错综合一为象”的，他打破京氏、邵氏各家之说，而单提出“错综”二字，贯穿全《易》。他解释此二字道：

错者，鍤金之械器，汰去其外而发见其中者也。综者，繫经之线，以机动之，一上而一下也。卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中。错去其所见之阴则阳见，错去其所见之阳则阴见。如《乾》之与《坤》，《屯》之与《鼎》，《蒙》之与《革》之类，皆错也。就所见之爻上下交易，若织之提综，迭相升降。如《屯》之与《蒙》，五十六卦，皆综也。旧未注明，不知此乃读《易》之要，不可忽也。（《周易稗疏》卷三）

如《蒙》卦䷃与《革》卦䷰，此见则彼隐，彼见则此隐，这就叫作“错”。《蒙》卦䷃与《屯》卦䷂，这个颠倒过来便是那个，那个颠倒过来便是这个，这就叫作“综”。只此阴—阳—两仪推移变易于六位之中，而一切天道人事俱包含在内。平居学《易》就此学，临时占《易》亦就此占。船山自述：

自□□丙戌，始有志于读《易》。戊子，避戎于莲花峰益讲求之，初得《观》卦之义，服膺其理，以出入于险阻而自靖。乃深有感于圣人画象繫辞为精义安身之至，立道于易简以知险阻，非异端窃盈虚消长之机，为翕张雌黑之术，所得与于学《易》之旨者也。（《内传》发例）

《观》卦䷓之义，照船山讲，是：

以仪像示人而为人所观也。……可瞻而不可玩，飭于己

而不渎于人之谓也。此卦四阴浸长，二阳将消，而九五不失其尊以临乎下。于斯时也，抑之而不能，避之而不可，惟居高而不自矜，正位以俯待之，则群阴瞻望尊严而不敢逼。……（《内传》卷二）

船山当桂王朝，占得《观》卦，深觉与自己身世遭遇相契合，乃“服膺其理，以出入于险阻而自靖”。这正是即占以为学。他的全部《易》学都是从这条路走下去的。他坚持着儒者人文主义的传统，把《周易》看成一部讲立身处世崇德广业的书，看成一部做人的艺术的书。在内外传各篇中，他发挥出许多极可玩味的妙义，这里且不赘述罢。

《周易内传》中的若干辩证法思想

唐 明 邦

《周易内传》成书于1685年，是王夫之晚年撰写的一部哲学著作。王夫之对《周易》素有研究，1655年写的《周易外传》已阐述了他“立于易简以知险阻”的早期《易》学思想。《外传》写成后的三十年间，清代统治已日益巩固，政治经济形势发生了重大变化，王夫之对清王朝的政治态度亦有改变。这时，他将《周易》作为哲学启蒙的教材，根据长期研究的心得，对之作了字斟句酌的诠释。《周易内传》（以下简称《内传》）乃王夫之呕心沥血的晚年定论，凝结着他多年研易的成果。

《内传》结合明清之际社会大动荡的实际，利用《周易》思想资料，来论述哲学思想。其中阐发了：古人作《易》贯彻的基本准则；历代君臣用《易》理治国，采用的基本原理；数千年来，学《易》对哲学启蒙的贡献；系统地阐述了《周易》对发展中国古代哲学思想、提高人们的理论思维能力的历史作用。继《周易外传》之后，对发展古代唯物论和朴素辩证法作出了新的贡献。

一、三圣作易：并建乾坤，经纬万有

王夫之坚持汉唐以来的定论，认为《周易》乃文王、周公、孔子三圣所作（文王衍卦、周公系辞、孔子作传）。肯定三圣作《易》之目的在用易理教化后世，“奉天道以尽人能”。王夫之认为：三圣

* 本文原载《武汉大学学报》（哲学社会科学版）一九八二年第六期。

作《易》，“极天人之理，尽性命之蕴，而著之于庸言庸行之间，无所不用其极，……俾学圣者引申尽致，以为修己治人之龟鉴。”^①

王夫之用详尽的篇幅，阐述了三圣作《易》所坚持的基本思想，实际上是他自己多年琢磨出来的《周易》哲学的理论结构。也是他同历代《易》学家释《易》的基本分歧所在。

（一）乾坤并建以为太始 历代哲学家为创立独特的哲学体系，都力图建立一种宇宙本体，为立论之基点。主观唯心主义者讲心、良知，客观唯心主义者讲道、理、太极，佛教讲真如，都是一种超自然的存在。历代唯物主义者一贯坚持元气论、气化论，把宇宙万物之本源看作一种物质实体——气。王夫之发展和改造《易传》思想，坚持唯物主义一元论，肯定宇宙的本原是“太极”。“太极”本是《易传》提出的唯心主义概念，王夫之加以唯物主义改造，表示阴阳二气浑沌未分的细缊状态。他说：所谓“太极”，“其实，阴阳之浑合者而已，而不可名之曰阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也。惟无有一极，则无所不极。”^②

王夫之认为，“无所不极，故谓之太极。”^③《周易》坚持“乾坤并建”，正是体现了太极的特性：

太极，一浑天之全体。见者半，隐者半。阴阳寓于其位，故穀转而恒见其六。乾明则坤处于幽；坤明则乾处于幽。^④

阴阳二气，细缊宙合。融结于万汇，不相离，不相胜。无有阳而无阴、有阴而无阳，无有地而无天、有天而无地，故《周易》并建乾坤，以为诸卦之统宗。^⑤

太极，乃乾坤并建之本始，阴阳浑合之实体，它“无有一极”，仅是一个真实的共相：“无所不极”，故充塞两间，孕育万有。王夫之用古老的语言，表述了世界的物质性及表现形式的多样性的思想。

（二）细缊一气，包孕运动 王夫之认为，太极乃“细缊一气”，它分阴分阳，一柔一刚，自身包含“相倚而不离”的矛盾双方，包

含着运动的始因。

阴阳充满乎两间，而盈天地之间惟阴阳而已矣。……无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。……此太极之所以生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本体也。⑥这里用阴阳“相倚不离”的观念，阐发了古代朴素辩证的对立统一想想。太极之所以化生万物，正由于它包孕着对立面，从而能够自我运动。宇宙之间一切动物、植物及人的筋骨、脏腑、荣卫相互依存，相互制约，无不是“太和絪縕之气”自我运动变化的产物。

与天之并行并育，成两间之大用，而无非太和之天钧所运者，同一贞利也。盖尝即物理而察之，草木、虫鱼、鸟兽以至于人，灵顽动植之不一；乃其为物也，枝叶、实华、柯干，根荂之微，鳞介羽毛，爪齿官窍，骨脉筋髓，脏腑荣卫之细，相涵相辅，相就相避，相输相受，纤悉精匀，玲珑通彻，⑦

王夫之认为，“凡物，皆太和絪縕之气所成。”万物已生之后，一切变化，归根到底都是形与气的相互转化。他在解释《易传》“天地絪縕，万物化醇”时指出：

絪縕，二气交相入而包孕以运动之貌。醇者，变化其形质而使灵善。……醇化，化其气而使神；生化，化其形而生长。气生形，形还生气。……形气交资而生乃遂。⑧

“二气交相入而包孕以运动”，是十分可贵的观点，它用传统的语言，基本上阐明了物质同运动不可分，物质自我运动的源泉在其内在矛盾性的思想。

（三）刚柔相推，万变不齐 既然万物变化的原因，在其自身的矛盾性，《易传》把矛盾双方的相互作用，称为刚柔相推，乃变化之始基。王夫之在阐述这一原理时指出：“天下之动，万变不齐，而止此刚柔之屈伸，因时位而易。其用不为典要，而周流六虚以

通之。”⑨《易传》用“鬼神”概念来概括阴阳二气的变化。王夫之继张载之后，对“鬼神”观念作了朴素唯物主义的阐述：

鬼神者，二气不已之良能，为屈伸之用。……一聚一散，变化无穷，而吉凶不爽，以此知鬼神之情状，无心而自有恒度。⑩

“鬼神”概念成了王夫之表述阴阳二气运动变化、万物生生不息的自然状态的哲学范畴。对朴素唯物主义辩证法思想是一重要发展。把“鬼神”变化看作“二气之良能”，就把造物主从自然哲学中排除出去。

王夫之用“鬼神”概念解释了宇宙间新陈代谢的客观法则，指出：

自吾有生以至今日，其为鬼于天壤也多矣。已消者已鬼矣，且息者固神也。则吾今日未有明日之吾，而能有明日之吾者不远矣。⑪

这种充满青春活力的思想，对于“陷入生死之狂惑”的佛教和道教都是沉重的打击。

（四）生非创有，死非消灭 在中国哲学史上，佛教憎生，道教恶死，如何看待生与死，各执一端。王夫之从自然史观立场，用“鬼神”概念来解释万物的生死，肯定万物变化不已、由太和之气聚而为万物、万物变化之结果复归于太虚。

易言往来，不言生灭。……人物之生一原于二气至足之化，其死也反于絪縕之和，以待时而变，特变不测而不仍其故尔。生非创有，死非消灭，阴阳自然之理也。朱子讥张子为大轮回，而谓死则消散无余，何其与夫子此言异也？⑫
“生非创有，死非消灭”的观点，实际上包含了《张子正蒙注》中所阐述的物质永恒存在而不能消灭的光辉思想。

王夫之用“积”与“渐”的概念来描述事物由量的增长而达到质的变化的自然生长过程。《易传》早已提出“积”、“渐”观念，

肯定“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣。”^⑬对于“积”、“渐”观念，王夫之从自然哲学的角度作了充分发挥，指出：

凡天地之间，流峙、动植、灵蠢、华实，利于万物者，皆此气机自然之感为之。盈于两间，备其蕃变，盖无方矣。……自春徂冬，自来今以沂往古，无时不施则无时不生。故一芽之发，渐于千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形。^⑭

万物“日长”，而“人不能见”。但“一芽之发，渐于千章之木；一卵之化，积为吞舟之鱼”。形象地表达了万物由量的积累到质的变化的“日新”过程。

王夫之所阐述的三圣作易的基本原则，实际上是他以《周易》为模式，表述了宇宙自我运动变化的客观规律，是其朴素唯物辩证法的自然哲学。王夫之认为，学习研究易理，目的就在于掌握和树立这种朴素唯物辩证法的自然观，并运用它去观察分析自然和社会历史问题。

二、君子学易：极深研几，蹈常处变

为了掌握易理，王夫之十分强调学《易》。他所说的学易，实际上就是要人们掌握朴素唯物论和朴素辩证法，锻炼理论思惟的能力，克服思想上的主观性、片面性和保守性。王夫之认为学易能增长聪明才智，提高理论思惟水平，能蹈常处变，解决种种困难。

（一）知性知天，顺天应人 王夫之认为，《周易》乃“性学之统宗，圣功之要领”，对锻炼人们的思惟能力十分重要。他所说的“性学”，就是性理之学，即认识客观事物及其规律的学问。王夫之分析了“舍《易》不学”的危害。

欲为君子者，舍《易》不学，安于一偏之见，迷其性善

之全体，阴阳之大用，将与百姓均其茫昧久矣。^⑮

学易之所以能增长智慧才干，是因为作易者“于人之所当知者而先知之，于人之所当觉者而先觉之。”^⑯《周易》反映了先知先觉者的丰富智慧。

学易，实质上是使人们的认识符合客观法则，增长知识才干，乃能依时顺势，建树非常之事业。

知之明，然后行之备善。……有天赐之智，然后有日跻之圣，乃可以顺天应人而行非常之事。^⑰

总之，王夫之认为，《易》理是人类智慧的凝结。认真学习“先知、先觉”者留下的哲理，努力锻炼理论思维能力，面临艰难险阻乃可应付裕如，取得成功。

（二）博文约礼，蹈常处变 学《易》可使人穷理、尽性，掌握事物运动变化的客观法则，针对客观变化，采取灵活措施，做到“知无不明”，“行无不当”，用最有效的方法，达到美满的结局。

学《易》者能体乾坤易简，则理穷性尽而与天地合德也。

知无不明，则纯乾矣；行无不当，则纯坤矣。以之随时变化，惟所利用，而裁成辅相之功著焉，则与天地参。^⑱

王夫之把学《易》的过程，叫做“博文约礼（理）”^⑲。关键在于“知理”，惟有“博文”然后乃能“约礼”，也就是我们常说的通过广泛接触事物现象（“博文”）获得感性知识，然后从中抽象出普遍规律性知识（“约礼”），让人的主观认识符合客观法则（“达于天德”）。

主观认识与客观变化之间存在一个斟酌损益的判断过程，表现为人的主观能动性。人不是机械地跟随外界变化，而是辩证地认识、驾御这一变化。为善于驾御客观事物的变化，就得通过学易以“蹈常处变”。

学《易》者，不一其道。……理一也，而修己治人，进退行藏，礼乐刑政，蹈常处变，情各异用，事各异趋，物各异处，学《易》者斟酌所宜，以善用其志。^⑳

事物的变化，有其规律，总是变而不失其常。“蹈常处变”，是王夫之揭示的学习《易》理以分析处理问题的基本准则。这就是求正确地处理“常”同“变”的辩证关系。

刚柔之定体，健顺之至德，所以立本，变而不易其常者也。吉凶之胜，天地之观，日月之明，人事之动，皆趋时以效其变。^{②1}

总之，学《易》过程，在掌握阴阳变通的原理，以“蹈常处变”，即掌握事物变化的普遍法则，去驾御事物的特殊变化。

（三）虚中逊志，与时偕行 王夫之说，“《易》乃君子忧患之府，圣人慎动之几”。以理论指导言行，应抱“虚中逊志”的态度，切忌主观武断，刚愎自用。古人用易取得成功，在于“虚怀若不足”，不以私利、成见妨碍对客观真理的认识。

虚中逊志，常若不足；而博学多通，强行不倦，则文著而道明。……反之者，刚愎据中而溺于私利，坎之所以陷也。^{②2}王夫之发挥《易传》中“不可为典要，唯变所适”的思想，指出，善于处理问题的人，在于针对不同的时间、地点、条件，考虑事物发展的现实可能性，使人的认识经常适应客观形势的变化。

故占者学者，不可执一凝滞之法，如后世京房、邵子之说，以为典要。……读《易》者，所当唯变所适，以善体其屡迁之道也。^{②3}

事物的发展，有常有变，人们的行为要取得预期的效果，当随客观情况的变化而改变自己的观点与方法。王夫之认为：“读《易》之法，随在而求其指”。^{②4}因此，必须克服两种形而上学的错误倾向：一是“徇意以忘道”，随心所欲，而背离“与时偕行”的基本准则；一是“执道以强物”，将《易》理作为教条，而随处乱套，迫使客观事物符合不变的框架。

研究得失吉凶之故，于刚柔动静根柢之由，极其顺逆消长之微而无不审。……因其固然而行乎其不容己，则得正而

吉，反此者凶。或徇意以忘道，或执道以强物，则不足以察精微之辩。《易》原天理之自然，析理于毫发之间，而吉凶著于未见之先。^{②5}

（四）居安思险，未雨绸缪 学《易》的目的在于用《易》理指导人们的言行。而人们的言行，是同所处环境分不开的。王夫之认为，人们的处境往往有两种：或处顺境，外得良缘，内有贤助；或处逆境，时有风险，道路坎坷。避免陷于困境，就要发挥人的主观能动性，创造条件，促成事物有利于自己的转化，防止不利的转化。学易就利于人们“在安思险”^{②6}，未雨绸缪，防止或克服“险”情。

王夫之认为，世道有否有泰。处否境时，当“以否之道，处否之世”^{②7}。

否，塞而不通。君子有德以通天下之志，无所用之。惟世之方乱，难将及己。……用否之道，以应否之世，不嫌绝物矣。^{②8}

可是，有那么一些人，不识时务，处否之世，在险而不识险。以至是非不分，同流合污，争居显位，以干荣禄。对此，王夫之申斥道：

纯阴之世，阳隐而不见；天闭而不出、地闭而不纳。于时为坚冰，于世为夷狄、女主、宦侍，能隐者斯贤也。虽有嘉言善行，不当表现以取誉。姚枢、许衡以道学鸣，如李梅冬实，亦可丑矣。^{②9}

对许衡等人的历史评价，王夫之的见解未必中肯。但他提出的取誉于乱世，必然同流合污的观点，是值得深思的。

承平之世，人们生活平静，少有大风大浪的考验。但好环境可转变为坏事。王夫之指出，故家大族，“夷为野人”，华胄之子弟，“无可可用之才”，有其深刻原因。

古者，仕之子恒为士，仕禄之家者以礼传，世修其典训，而又登进之于学校，则贤才足用。迨嬖佞之小人用，而相尚

于下流，诗书弦诵之风，时所不尚，则华胄之子弟，皆移志于耕商，诡随于鬻讼，虽欲用之，而无可可用之才矣。……故家大族夷为野人，浸以衰绝，皆可伤也。^{③0}

以上，王夫之强调了学《易》的方法和准则，要求从《周易》中学习朴素唯物主义的思想方法，以之指导自己的言行。在封建社会里，人们没有更好的哲学读物，《周易》一书，包含有较丰富的哲学思想，王夫之以之为教材向后学者进行哲学启蒙，这是可取的。

三、君臣用易：依时顺势，济世安邦

王夫之把包含丰富哲理的《周易》，看作历代明君贤相从中吸取智慧以指导社会政治活动的思想源泉。他用大量的生动历史事例，阐发了《周易》中足以指导君臣治理社会国家的一些基本原理。他释《易》的方法是：历史同理论相结合。一部古代充满神秘性的经典，被他解释得生动明畅，引人深思。王夫之认为三圣从天道、人事、物理中概括出来的《易》理，具有万古常青的思想魅力。君主用之可创业垂统，臣佐用之可惩暴安民。王夫之把易理看作难得的政治代数学，可用之百世而不殆。因此，他将自己晚年的心血都倾注于其中。对如何用《易》的问题，处处结合历史人物、历史事件进行生动而深刻的阐述，字里行间充满了朴素辩证法思想。

（一）君主用易，创业垂统 《内传》总结历代君王进行重大社会政治改革的是非得失，从中得出普遍的理论原则，肯定《周易》是历代君主创业垂统的理论基础之一。《内传》用“革”卦的原理，论述了汤武“革命”的合理性，指出：

四时之将改，则必有疾风大雨居其间，而后寒暑温凉之候定。……汤武体天之道，尽长人、合理、利物、贞干之道以顺天，文明著而人皆悦，以应乎人，乃革前王之命。当革

之时，行革之事，非甚盛德，谁能当此乎？^{③①}

“当革之时”，采取“疾风大雨”式的手段“行革之事”，是符合天道的行为。用疾风大雨比拟汤武革命，是王夫之对“革命”行为的赞颂，反映了明清之际社会大变革之会的时代呼声。在肯定“当革之时，行革之事”的合理性的同时，提出了“治平”之时，不可乱革的主张。指出，不当其时而行革之事，乃是“妄乱旧章，以强天从己”的盲动行为。^{③②}王夫之揭示了王莽违反历史发展的规律，不乘其时而欲“遽革”，终于造成“众叛亲离”的可悲结局。

有其德，乘其时，以居其位，而后可革。非大明于内，众正相孚，德合于天，而欲遽革，王莽篡而乱旧章，众叛亲离，虽悔何及乎！^{③③}

《内传》认为，君主为了巩固自己既得的统治权力，当居安思危，时存戒惧之心，防止政权由存向亡转化。写道：“天下晏安，各循其分，所虑者，人亡厝火积薪之忧”。^{③④}

任何历史时代，统治阶级为了巩固其统治，所“忧危”者，不外三方面的矛盾：①统治阶级内部矛盾；②统治者同被统治者的矛盾；③民族之间的矛盾。《内传》于此三者都有所论述。

新政权建立后，君主往往运用刚柔兼施，威德并用的手段，调节统治阶级内部矛盾，达到巩固统治的目的。汉文帝解决他同吴王刘濞之间的矛盾，就是如此。《内传》写道：

人情虽恶盈而好谦，而顽民每乘虚以欺其不兢，则欲更与谦退而不得，而侵伐之事起矣。汉文帝赐吴王以几杖，而吴王卒反，盖类此。……不善用谦，以称兵制胜，是鸷鸟之将击而戢翼，猛兽之将攫而卑伏，虽利而亦险矣哉。^{③⑤}

《内传》认为，汉文帝虽曾对吴王采取谦柔政策，但毕竟不善用谦而“称兵制胜”，虽终于成功，仍不足为法。对吴王来说，本为藩属，当柔顺自处，然而刚愎自用，陷于失败，势所必然。

《内传》认为，欲巩固统治，安定社会，还要解决统治者同被

统治者之间的种种矛盾。平康之世，当行“无为之化”，“端拱而治”。³⁶《内传》阐述道：

君子以风行天上之理，自修明于上；而无为之化，不言之教，移风易俗，不待政教而成矣。³⁷

王夫之用“风行天上”的形象，阐述了开明政治的理想。要求统治者“自修明于上”，以身作则，行“无为之化”，“不言之教”，使社会风气日益美好。同时，还要广得“民心”。“王业初开，艰难未就，必建亲贤英毅者为羽翼，以动民心而归己，然后可以出险而有功。”³⁸强调“民心”在巩固政权中的作用，是王夫之进步历史观的表现。这是针对明末封建统治者屡颁“罪己诏”，而民心终于离散、王业无可挽回的现实而发的。

巩固封建统治，还须善于处理汉族同少数民族的矛盾。王夫之认为历代不乏“三苗”（古代同华夏族有冲突的部族）。汉族首先应当与之“联合”；联合不成，则采取“纵前禽”的策略，仿效“舜舞干戚而服有苗”的经验，实行宽柔政策。他写道：

人情之须逆，未可卒化。虽大舜之世，不乏三苗。……背公死党而怀异志者，圣王于此，舍而不治，如田猎三驱纵前禽，而听其失，要何损于大顺之治哉！³⁹

三驱之法，缺其前。背我而去者则弗追，向我而来者则取之。……“后夫”而不强为联合以损恩威，故失而勿伤于吉。⁴⁰

王夫之把三驱之法，说成猎者故意网开一面，让禽脱走，以示仁者之风。这是王夫之理想出现的汉族同少数民族相安无事的一种政治局面，他考虑“纵前禽”的策略，有利于整个国家民族的统一。思想实质是对待不同矛盾，应当灵活处置。对“后夫”（会盟之迟到者），不愿“联合”。不可“强为”，不妨暂且“听其失”，“来者抚之，去者不追”，⁴¹这样，既无损于君主的恩威，也“无损于大顺之治”。

(二)臣佐用易：除暴安民 王夫之认为，任何社会总有不同的社会矛盾存在，犹如太极之有两仪。“有君子必有小人，有中国必有夷狄。”因此，有为之臣欲佐君主治理国家，安定社会，需要刑、德两手并用，以除暴安民。

《内传》根据“屨校灭趾，无咎”的爻辞，阐明除暴过程中薄刑的必要。目的在使犯小罪者受惩知戒，而不致发展到罪大恶极。

不耻不仁，故必利以劝之；不畏不义，故必威以惩之。
……用刑于早，以免小人于恶，薄惩焉可也。^{④2}

屨校，施戒于足也。……不加重刑，械其足而已，薄惩之则恶且止矣。故可无咎^{④3}

《内传》对比“何校灭耳，凶”的爻辞，发挥更深的哲理。小惩不改，终成大恶。

灭耳而不听，恃罪之小而成乎大，……则杀而必不可赧。
合二爻，诏狱之轻重。见君子之用刑，始于惩诫；教而不改，则天讨必申。^{④4}

这里教人学《易》，当认识事物发展中由量向质转化的道理，表明王夫之朴素的矛盾转化思想。

王夫之阐发“倾否，先否后喜”（《否》上九）的思想，主张对坚持“否道”、无可救药的统治者，不可姑息，当以“否道”对待之。

势极于不可止，必大反而后能有所定。故《易》曰：“倾否，先否后喜”。消之不得也，倾之而后喜。^{④5}

他用历史事实，说明违反这一观点的危害性。宋徽宗之时，“必亡之势，不可止矣”，而李纲谋国，“惜其倾而欲善保其终”，“卒使两君俘，六官虏，金帛括尽。敷天之痛，纲其罪之魁与！”^{④6}这是说，矛盾终归会转化；否极而泰来，当争取转化的最好前途。这是这位启蒙思想家观察社会历史问题得出的进步结论。

《内传》认识到，统治者的一举一动，都同人民的利益息息相

关。一件好事，超过了合理的限度，也可以转化为坏事。如“行师征伐”，“以正兴师”，虽“毒民”而无咎；反之，则为“毒民”之大咎。

以正兴师，则民服其义。将得其人，则民无败死之忧。二者之道备，民所乐从，虽毒民而又何咎乎？非是而毒民，其咎大矣。^{④7}

王夫之认为，贤相用《易》理除暴安民，少不了实行严刑峻法。人民对此是否拥护，要看统治者对人民的态度。如能“周知小民之艰难，而济其饥渴”，象诸葛亮那样“正己正人，淡泊明志”，虽行严刑峻法，而民心终将大服：

君子之德施能溥者，岂有他哉。有一介不取非义之操，则能周知小民之艰难，而济其饥渴，无私之心，人所共凛，则除苛暴无所挠屈。诸葛孔明曰：“淡泊可以明志”，冽寒之谓也。

杜子美称其伯仲伊吕，有见于此与！^{④8}

由于诸葛亮“望重道隆而集思广益”，又不“逼上擅权”，“羣众归己”，故人民“归之者众”。^{④9}

《内传》指出统治者对人民，当实行“务大德，不市小惠”^{⑤0}的原则。批判了王莽当年推行“限田”政策，表面上是“哀多益寡，称物平施”，实际上是违反历史发展规律、破坏生产发展的坏事：

这是说，社会上本来贫富“不齐”，勉强削富益贫，不但不能安定社会，反会造成社会的混乱。王夫之提倡学《易》、用《易》，要善于灵活运用，不可生吞活剥。

总之，君主、臣佐欲改革现状，治理天下，安定人民，必须掌握《易》理，使自己的言行依时顺势，符合历史发展的客观法则。主观臆断、莽撞行事，违反《易》理，无有不失败的。

王夫之写《内传》，自感“畅论为难”。一方面由于“形枯气索”，另一面是他的思想受到束缚。《内传》对易理的阐发，远不如《周

易外传》那样思路晓畅，逻辑谨严。

《内传》不可避免地存在思想局限性。它把反映氏族社会末期和奴隶社会早期社会思想情况的、不成体系的卦辞、爻辞，同反映封建社会初期新兴地主阶级世界观的、自成体系的《易传》相提并论，这种方法是违反历史主义的。六十四卦，是一套纯粹形式衍化的产物。在历史上，对于这套形式主义的象数结构，存在两种态度。或重象数而轻义理，或重义理而轻象数。王夫之力图把二者统一起来，由象数引申出义理；使义理不脱离象数。实际上，却往往牵就象数而妨碍畅论义理。

尽管如此，《内传》毕竟是王夫之晚年重要哲学著作，对易理的阐述，不少地方仍有别开生面的风貌。许多地方将易理同历史经验结合起来，发表了精辟独特的见解，为“易学”增添新意，在我国古代朴素唯物辩证法的发展中的历史作用，是不容忽视的。

①⑧④②④《内传·系辞下第五章》。

②《内传·系辞上第十一章》。

③④王夫之《周易内传发例》。

⑤②⑨③⑧《内传·坤》。

⑥①⑤《内传·系辞上第五章》。

⑦①⑥②①《内传·乾》。

⑨②⑤《内传·系辞上第十章》。

⑩①②《内传·系辞上第四章》。

⑪《思问录·内篇》。

⑬《内传·坤》。

⑭《内传·益》。

⑰③①③②③③《内传·革》。

⑱《内传·系辞上传第一章》。

⑲《内传·系辞上传第七章》。

②① 《内传·系辞下传第一章》。

②② 《内传·离》。

②③ 《内传·系辞下传第八章》。

②④ 《内传·说卦传》。

②⑤③④ 《内传·蛊》。

②⑦②⑧ 《内传·否》。

③⑩④⑧ 《内传·井》。

③⑤⑤⑩ 《内传·谦》。

③⑥ 《内传·屯》。

③⑦ 《内传·小畜》。

③⑨④⑩ 《内传·比》。

④①程颐：《伊川易传》。

④③ 《内传·履》。

④⑤④⑥王夫之《宋论》卷八。

④⑦ 《内传·师》。

④⑨ 《内传·大有》。

王夫之论《易》与象

萧 汉 明

王夫之从丙戌（公元1646年，时年二十八岁）始有志于研究《周易》，至于己未（公元1655年）开始写作他的奠定体系的哲学巨著《周易外传》而在这将近十年的时间内，他曾奔波于民族救亡图存的运动，满腔热血而又屡受挫折，直到南明瓦解，才决定“退伏幽栖”，以“亡国孤臣”之悲愤，在“志无可酬，业无可广”的情况下，倾心于研究《周易》之道。先有《周易稗疏》、《周易考异》这类带资料准备性质的著作问世，而后方始为《外传》。丙辰（公元1676年，时年五十八岁），他又完成了一另部《易》学著作《周易大象解》。乙丑（公元1685年，时年六十七岁），开始作《内传》与《发例》，并于翌年丙寅重定完毕（参见《周易内传·跋》。《稗疏》、《考异》早年写成说，从萧蓬父《王夫之年谱》）。

从丙戌至丙寅，前后经历四十余年，写成易学专著六部之多，至于以《易》说理、评史、论政、言志而散见之于其他哲学、史学、政论、诗文中者，更是不胜枚举。一个人从青年直至晚年，花费如此巨大的精力从事对《周易》的研究，可以说是史无前例的。

王夫之以比较的方法，研究了《周易》的内部关系与外部关系。《周易》内部的天文、历法、律吕、医占等与义理的关系，为《周易》的内部关系。《周易》与其他儒家经典《礼》、《书》、《诗》、《春秋》等的关系，为《周易》的外部关系。而无论其内部关系或外部关系，最后都归结为《易》与象的关系。

* 本文原载《江汉论坛》一九八四年第三期。

一、“《易》准天地之神以御象数”

《周易》在其发展的长过程中，逐渐溶入了众多的自然科学以及其他方面的内容。若纪昀《四库全书总目提要》易类所云：“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”王夫之对《易》学中的这种状况，进行过较全面的分析。遍叙过繁，今以历法为例，略陈其意，以见一斑。

自孟喜卦气说出，历法遂被引入《易》中。所谓卦气说，即以卦爻值日，以征吉凶。卦爻值日的内容：以震、离、坎、兑四正卦为二至二分之用日，坎为冬至、离为夏至，震为春分，兑为秋分。馀六十卦则分布十二月，由复、临、泰、大壮、夬、乾、姤、遁、否、观、剥、坤为十二月消息卦。其值日分配情况如下图：

月建	十一月子	十二月丑	一月寅	二月卯	三月辰	四月巳	五月午	六月未	七月申	八月酉	九月戌	十月亥
值日卦名	复 中孚 颐 蹇 未济	临 升 睽 谦 屯	泰 渐 益 蒙 小过	大壮 解 晋 随 需	夬 革 蛊 讼 豫	乾 小畜 比 师 旅	姤 咸 井 家人 大有	遁 履 涣 丰 鼎	否 损 同人 节 恒	观 贲 大畜 萃 巽	剥 困 明夷 无妄 归妹	坤 大过 噬 嗑 既济 艮

并五卦值一月，每卦六爻，凡三十爻，当一月之三十日。然一年为三百六十五日又四分日之一，且月有大小，所主不齐，于是每卦不为六日，而为六日七分（七分，即八十分日之七）。又四正卦既为二至二分之用日，则定其每卦主一日减八十分日之七，得八十分日之七十三，四正卦共主三日又八十分日之五十二。然后又

从颐、晋、井、大畜四卦分值内减去四正卦所主之日数，以合一年三百六十五日又四分日之一。焦贛《易林》取卦气说，但不用六日七分。《京房易传》，全用其说。郑玄以爻辰解《易》，亦喜用卦气说。魏伯阳《周易参同契》，取十二消息卦论养气炼丹术进符与退符之火候。唐代大科学家僧一行作《卦议》传之，并据《系辞》“大衍之数”制定出著名的《开元大衍历》。

对《易》与历的关系，王夫之认为：“《易》可以衍历，历不可以限《易》。”（《周易外传》卷五）这是因为历是“象数已然之迹，而非阴阳往来之神”（同上）。任何一部历法都只不过是当时天象的一种认识。而天象不是凝固的，“日运刻移，东西循环，固无一定之方”。“自岁差之法明，尧时冬至日在虚，周、汉以后冬至日在斗，而今日在箕之度矣”。治历者尚且必须明“通变之术”，坚持“名从实起，次随建转”，不可拘守陈法（《思问录外篇》）。“若旁引陈迹，不必其固然而执以为固然，未有能利者也。”（《读四书大全说》卷九）《易》所昭示的并非象数已然之迹，而为阴阳往来之神，包含着具有普遍意义的客观规律性。因此，他认为京房把《易》限制在卦气说的范围内，是一种迷惘的行为；而僧一行依据“大衍之数”推算出《开元大衍历》则表现了他的聪明才智（《周易外传》卷五：“故一行智而京房迷矣”）。“《易》可以衍历”，普遍性可以制约特殊性；“历不可以限《易》”，特殊性不可取代和限制普遍性。以历限《易》的局限性，他曾以对卦气说中的十二月消息卦的多次批评进行过说明。他说：“纯乾纯坤，无时也。有纯乾之时，则形何以复凝？有纯坤之时，则象何以复昭？且其时之空洞而晦塞矣，复何以从而纪之哉？夏至之纯阳非无阴，冬至之纯阴非无阳。”（《周易外传》卷四）乾坤之所以“无时”，即不存在时间性的问题，那是因为“凡卦有取象于物理人事者，而乾坤独以德立名。尽天下之事物，无有象此纯阳纯阴者也。”（《周易内传》卷一）乾坤即阴阳，是对立统一而不可分割的，因而决不能在夏至

之日只有阳而无有阴，冬至之日只有阴而无有阳。若卦气说，则矛盾的普遍性岂不被完全阉割了吗？所以他说：“久矣，卦气之说碍于一隅矣。”（《周易外传》卷五）这就是以历限《易》必然造成的迷惘与谬误。

至于《易》与律吕、算术、地理等的关系，道理也是一样的。

如对《易》与律吕的关系，他说：“夫律者上生下生，诚肖乎七八九六之往来，而黄钟之数十一，则天五地六之一数也。数全而仅用其二，以之建方，以之立体，是拘守其一，而欲蔽其全矣。”（《周易外传》卷五）律吕所用之数十一，只不过是《系辞》天地之数（即“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十”）中的一对数，因而只能是《易》的一个局部。以局部概全体，“拘其守一”则必“蔽其全”。所以王夫之的结论仍然是：“《易》可以该律，律不可以尽《易》。”（同上）

对《易》与算术的关系，王夫之认为数因象生，有象而后数之而得数。《易》以《河图》“五十有五”之数“纪天地之化”，过此以往则于《易》无取。因此，他在评论邵雍以加一倍法演先天图时说：“教童稚知相乘之法则可，而与天人之理数毫无可取。使以加一画即加一倍言之，则又何不可加为七画以倍之为一百二十八，渐加渐倍，亿万无穷，无所底止，又何不可哉？不知《易》但言四象生八卦，定吉凶，生大业，初不可损为二爻，益而为四爻、五爻。此乃天地法象之自然，事物通变之定理，不可以算博士铢积寸累、有放无收之小术，以乱天地之纪也。”（《周易稗疏》卷三）又说：“充邵康节、蔡西山之道，可勿仅以数学名也。始姑就之，天下趋焉；终遂耽之，大道隐焉。”（《续春秋左氏传博议》卷下）数亦不过是《易》的一个部分，若将《易》归结为数，则必以“小术”而隐“大道”，“乱天地之纪”。

对扬雄之《太玄》，他认为：“其所仰观，《四分历》粗率之天文也；其所俯察，王莽所置方州部家之地理也。进退以为鬼神，而

不知神短而鬼长，寒暑以为生死，而不知冬生而夏杀。方有定而定神于其方，体有限而限《易》以其体”。（《周易外传》卷五）扬雄曾自诩其《太玄》为宇宙之缩影，而在王夫之看来，他恰恰又是将《易》限制在不变的范围（“方”）和固定的对象（“体”）内，而不足以尽《易》道之广大悉备。

王夫之认为《易》是“有方”与“无方”、“有体”与“无体”的统一。他说：“无方者，无方而非其方；无体者，无体而非其体，不据以为体也。吉凶之数，成物之功，昼夜之道，皆天地已然之迹，有方者也；而所以变化屈伸，知大始而作成物者，其神也。细缊之和，肇有于无，而无方之不行者也。《易》之阴阳六位，有体者也；而错综，参伍、消息、盈虚，则无心成化，周流六虚，无体之不立者也。故《周易》者，准天地之神以御象数，而不但象数测已然之迹者也。”（《周易内卷》卷五）“无方”，神妙万物而不受一成不变之范围限制。“无体”，《易》道之推移变易不可有僵化固定之形体的局限。然而，“无方”之中便有“有方”（“天地已然之迹”），“无体”之中便有“有体”（“阴阳六位”）。若无“有方”，则“无方”之神不行；若无“有体”，则《易》无以立。因此“无方”与“有方”、“无体”与“有体”二者不可割裂而绝然对待。《易》“准天地之神”，揭示的是整个客观世界的普遍规律性。这种普遍性寓于特殊性之中，即“无方之不行者也”，同时又制约着特殊性，即“以御象数”；而历法、律吕、地理、算术等，都具有特定的具体对象与范围，它们所反映的只是自身特定的具体规律性，即“天地已然之迹”，不可妄立一“体”、妄定一“方”以限《易》，以特殊性去取代普遍性，限制普遍性。

王夫之在分析《周易》的内部关系中，特别强调的是不可以特殊性取代或限制普遍性。十分可贵的是，他看到了一种趋势，就是若把某一实证科学片面加以夸大，使其孤立化绝对化，必然割裂客观世界的互相联系。他说：“争豆区铢黍之盈虚，辨方四圆三

之围径，以使万物之性命分崩离析，而终无和顺之情。然而义已于此著矣，秩其秩，叙其叙，而不相凌越矣。则穷理者穷之于此而已矣。”（《周易外传》卷五）研究容量（豆区）、重量（铢铢），考察“方四圆三”一类的几何图形等等，是为了把握事物的秩序，使之不相凌越。决不能将它们孤立起来，截然分割而成为各不相干的因素，使之分崩离析，从而丧失事物之间的有机联系。他还说：“天下方仅以一偏一曲之长，玩我于闻见技巧，而我因以自玩，则流荡忘归，而道之广大没世而不相即。”（《周春秋左氏传博议》卷下）挟一偏一曲之长，“流荡忘归”，无论玩得何等精熟深湛，而于“道之广大”，终其身也是不可能“相即”的。这说明王夫之已经看到将任何一门实证科学所揭示的具体规律加以普遍化绝对化，是不可能达到对客观世界的普遍规律性的认识的。因此，王夫之告诫说：“言必有穷而物必相玩，淫佚愉志，迷而不复，志于君子之道者，可弗惧哉！”（同上）同时，他看到导致这种状况的原因在于不懂得普遍与殊特的关系，从而指斥邵雍、京房、扬雄等以一偏一曲之理，立体以限《易》，“其于《易》也，犹燭火之于日月。”“《易》弥纶天地，而彼袭天地之绪余，则得失之相去，岂特寻丈哉？”（《周易外传》卷五）

二、“盈天地皆象”，“《易》统会其理”

《周易》与《诗》、《书》、《春秋》、《礼》、《乐》等，皆为儒家崇奉的经典。而且自秦汉以来，逐渐成为古代进行学术分类的依据。《庄子·天下篇》云：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”率先对这几部著作从学术上进行了区分。《礼记·经解》则以这几部著作作为教化之本，并认为各有各的作用：“温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。”至刘歆“总群书而奏七

略”之时，其中《六艺略》即以《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》为分类之依据。刘歆认为：“《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。”（《汉书·艺文志》）自此以后，以这几部经书为经部分类之依据渐成传统，直到清代《四库全书》的分类，概莫例外。

正是沿着这一传统的分类方法，王夫之研究了《周易》与《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》的关系。相对上述《周易》的内部诸种关系来说，这里将要谈到的是他关于《周易》外部关系的论述。在王夫之看来，这几部经典之间的关系当然不是并列平行的。那么，它们之间的关系究竟如何呢？

《尚书》记载的是先王的法典、告示、誓词之类专论政事的文献，是以有典有要，为社会之准则。礼与乐，“道其常也，有善而无恶，桀度中和而俚成不易，而一准之于《书》；《书》者，礼乐之宗也。”（《周易外传》卷七）礼与乐，以其礼仪节度与和谐之音律，规定人们的行动和陶冶人们的性情，使之合于《书》的准则。故云《书》者，礼乐之宗也。”礼、乐是《书》的具体体现，是为《书》服务的。

从变的意义上说：“《诗》、《春秋》兼其变者。”（同上）《诗》以比兴而言志，有褒有贬；《春秋》以史定名分论是非，权衡善恶；因此，《诗》、《春秋》“善不善俱存”（同上）。《易》也是论“变易”的，它与《诗》、《春秋》的关系如何呢？回答是：“天下之情，万变而无非实者，《诗》、《春秋》志之。天下之理，万变而无非实者，《易》志之。故曰：《易》言其理，《春秋》见诸行事。”（同上）这种理与情的关系，同样表现为普遍性与特殊性的关系。因此，他说：“《诗》之正法，《春秋》之是非，善不善俱存，而一准之于《易》；《易》者，正变，是非之宗也。”（同上）说明普遍性是制约特殊性的。

王夫之说：“圣人之教，有常有变”（同上）。《书》为礼乐之宗，皆常。《易》为《诗》、《春秋》之宗，而皆变。他以常变为依据，就这样将儒家宗奉的经典分为两类。但这还只是第一步。接着，他又进一步认为“《易》兼常变”（《周易外传》卷六），从而将这常变两类经典联系起来。他说：“君子格物而达变，而后可以择善而执中。”（《周易外传》卷七）这种“达变”“执中”的思想，是企图通过对事物变化规律的透彻了解，选择事物中最佳的状态并保持其稳定的和谐。这个思想是有局限性的。但这里值得注意的合理成分是，以达变作为执中的前提，尽管表现了他的辩证法思想的不彻底性，但具有相对的真理性。正因为“《易》兼常变”，通过《易》可以知“达变”而“执中”之理，因此，“《易》与《礼》相得以章，而因《易》以生《礼》。故周以《礼》立国，而道肇于《易》。”（《周易外传》卷六）

《易》何以兼常变呢？王夫之说：“《易》之有象也，有辞也，因象而立者也；有变也，有占也，因数而生者也。”“居因其常；象，至常者也。动因乎变；数，至变者也。”（《周易外传》卷五）《易》合象数，因而使常与变有机地统一起来，“象至常而无穷，数极变而有定。无穷，故变可治；有定，故常可贞。”（同上）“常”，是事物的相对稳定性；“变”，是事物的变动性，二者之间是互相制约的，不可偏执一端。若“执象以常，常其常而昧其无穷；乘数以变，变其变而瞽其有定”（同上），则都会与天地自然之相背。正因为《易》“合其象数，贞其常变”（同上），儒家崇奉的几部经典，也成为一个个有机的整体，而其理则统会于《易》。因此，他说：“乃盈天下而皆象矣。《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也。而《易》统会其理。”（《周易外传》卷六）他在赞扬张载之学时说：“张子之学，无非《易》也，即无非《诗》之志、《书》之事、《礼》之节、《乐》之和、《春秋》之大法、《论》《孟》之要归也。”（《张子正蒙注序论》）其取义亦正在如此。

如果说王夫之论《周易》的内部关系，着重强调的是特殊不可以取代和限制普遍的话；那末他在论《周易》外部关系时，着重强调的是普遍对特殊的统率作用。

三、“天下无象外之道”

《易》与象的关系，是易学中的一个重要内容。汉易偏于言象，“泥象忘理”，“支离附会”（《周易外传》卷六），不知象中之理；自王弼以至于程颐，黜象而偏于义理，不知理在象中。王夫之认为这两种偏向无疑都不足以尽《易》之道，必须做到“象言不忘”，把两者有机地统一起来。

“道”与“象”的关系，从总体上说，道即在象之中，是对象的概括和抽象。但这种概括和抽象的过程是一个梯进的复杂过程，是一个由简单而至于复杂的过程。他说：

“今夫象，玄黄纯杂，因以得文；长短纵横，因得以度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；坎埴垆壤，因以得产；草木华实，因以得财；风雨散润，因以得节。”（《周易外传》卷六）这里的所谓“玄黄纯杂”、“长短纵横”、“坚脆动止”、“大小同异”、“日月星辰”、“坎埴垆壤”、“草木华实”、“风雨散润”等等，说的是客观世界纷繁杂多的物象。而所谓“文”、“度”、“质”、“情”、“明”、“产”、“财”、“节”，则是分别对这些物象进行抽象后所得到的一些概念。这是一个从特殊到普遍的过程，但这只是一个初极的过程。这个过程所得到的是一些概念，而这些概念却是“理”的最基本的组成部分。由这些概念分别发展起来的历、律、算术、地理、政论、史学等等，无疑是进一步抽象的结果，表现为较高层次的从特殊到普遍的过程，但对于《易》来说，也不过只是一偏一曲之理，是个别与特殊的东西。他所说的“《诗》之比兴，《书》之政事，《春秋》之名分，《礼》之仪，《乐》之律，莫非象也”中的“象”字，已经不是一般所说的物象，而是

“个别”、“特殊”、“个性”的代名词。这种特殊与普遍的梯进过程，说明王夫之看到了普遍与特殊的相对性，一定范围内具有普遍意义的实证科学，如数学、历法、政论、史学等，对《易》来说，“莫非象也”，是特殊性的东西。而《易》则被看作是对天下万象的最高概括和抽象，是“天地人物之通理”（《张子正蒙注·太和篇》）。因此，用今天的话来说，《易》就是哲学。

“《易》聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所徵。”（《周易外传》卷六）义理寓于象中，舍象则失去其客观依据，而必然流为主观上的任意猜度。王夫之认为，无论从总体或从局部上说，《易》都是对客观世界的模拟，因而《易》之道是可持可循的，是靠得住的。他说：《易》之“卦也、爻也、变也、辞也，皆象之所生也”（《周易内传》卷六）。“乾非六阳，无以为龙；坤非六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养；足敬铉断，鼎无以烹”（《周易外传》卷六），说明《易》之卦、爻等皆是对客观物象的模拟。即便是全《易》，也是“顺太极之浑沦而拟其动静之条理者也。”（《周易外传》卷七）《周易》以纯乾纯坤并建，十二阴阳至足，以象整个客观世界变易的物质基础。“在天则十二次之经星，迭出迭没；在地则百昌之生成，迭荣迭悴；在人物则灵蠢、动植、圣狂、义利、君臣、治乱之分体，而各乘其时。”（《周易内传》卷五）屯蒙以下，错综不已，以象“天道之变化，人事之通塞”，“失则相易而得，得则相易而失”。故《易》可以“极物理人事之变”，“明得失吉凶之故”（《周易内传》卷一），而且他认为“《易》之为道，天地不通违之以成化，而况于人乎！”（同上）因此，所谓“《易》之道”，乃是不依人的意志为转移的客观规律性。在王夫之的哲学中，《易》之道，正是他的完备的朴素的唯物辩证法。

如果我们在前面谈论王夫之关于普遍与特殊的思想时，多少带有一些推论意味的话，那末王夫之在阐述“道”这个范畴时便

作了明确的规定。他说：“道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也；物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。”（《周易外传》卷五）所谓“物所众著”，即为“可见之实”，亦即“其象也”，指的是“物质一般”；所谓“物所共由”，即为“可循之恒”，亦即“其形也”，指的阴阳“气化”成“形”的规律性，是“规律一般”。^①“物所众著”（一切事物所共同表现）的，是普遍存在的物质实体；“物所共由”（一切事物所共同遵循）的，是普遍的规律性。都被称之为“道”。可见，“道”是物质及其规律性的最高抽象与概括，是最高的“一般”、“普遍”、“共性”，这也正是《易》所体现的“道”。而律吕，历法、政论、史学等，对《易》来说，则都表现为“个别”、“特殊”、“个性”。

“天下无象外之道”（《周易外传》卷六），“道体乎物之中，以先天下之用”（同上，卷一），“象者，理之所自著也”（《周易内传》卷六），普遍寓于特殊之中，并通过特殊表现出来。“象不胜数，而一之于《易》”，“盈天下而皆象矣，……而《易》统会其理”（《周易外传》卷六），普遍是对特殊的概括和抽象，普遍统率和制约特殊。故“《易》可以推律历，律历不可以尽《易》”（同上，卷五），普遍制约特殊，而特殊不可以取代和限制普遍。难怪王夫之无限感慨地赞叹说：“呜乎！道盛而不可复加者，其惟《周易》乎！”（同上）

王夫之从象与《易》的关系入手，不仅论叙了《易》就是哲学，《易》之道就是他的朴素的唯物辩证法，摆正了哲学与其他科学知识的位置，而且深刻地论证了普遍与特殊的辩证关系。

①《思问录内篇》：“有成形于中，规模条理未有而有，然后可著见而明示于天下。”

方以智《易》学思想散论

蒋 国 保

方以智的《易》学思想十分丰富。他承三世家传《易》学之统，融贯象数、义理诸家之说，鼎薪炮药，成一家之言，企图集我国古代渊源流长的《易》学思想之大成。因此，具体地解剖方以智的《易》学思想，对于把握我国古代《易》学思想的发展规律，有着重要的理论意义。

—

明末清初，于安徽桐城形成了一个以《易》学为思想基础的学术派别。方以智是这个学派的旗帜；主要代表人物有方以智的曾祖父方学渐、祖父方大镇、父亲方孔炤、外祖吴观我，他的老师王宣；另外，还有他的三个儿子中德、中通、中履以及笃交钱澄之和他的一批学生。可见，该学派的主要代表，多为方氏，所以我们不妨称之为桐城方氏学派。这个学派中的许多人，都著有《易》学的专著。由于这些著作多已散佚，故现在要确切地梳理清楚他们之间的师承关系和思想源流，十分困难，但我们通过有关材料，还是可以看出一些来龙去脉。胡宗正的方中通《数度衍》跋内有云：“先生家屡世传《易》，《易蠡》、《易意》、《时论》、《易余》，诸书盈尺，类皆发前人所未发。”《易余》是方以智的著作，现尚完整地保存在安徽省博物馆。其它三部《易》著，根据方以智的《周

• 本文原载《周易纵横录》，唐明邦等编，湖北人民出版社一九八六年十一月出版。

《易时论后跋》所言：“家君子自辛未庐墓白鹿三年，广先曾王父《易蠡》、先王父《易意》而阐之，名曰《时论》”。我们清楚：《易蠡》是方学渐的著作，《易意》是方大镇的著作，而《周易时论》为方孔炤所撰。方孔炤的《时论》，国内现已发现了二部；方学渐的《易蠡》和方大镇的《易意》，尚未发现，但二著的不少论断，还保存在《周易时论》内。关于《周易时论》的著作，方以智在《周易时论后跋》内有说明：

家君子……抚楚，以议剿谷城，忤楚相被逮，时石斋先生亦拜杖下理，同处白云库中，阅岁有八月。两先生脩然相得，盖无不讲《易》朝夕也。肆赦之后，家君子特蒙召对，此两年中，又会杨京邵以推见四圣，发挥旁通，论诸图说。自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮传钩钜也，至康节乃明河洛之原，考亭表之。学易家或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义哉。大无外，细无内，以此为徵，不者洸洋矣。观玩环中，原其始终，古今一呼吸也。杂而不越，旁行而不流，此《时论》以折衷诸家者乎！

那么，方孔炤著《时论》的宗旨，能否体现方氏前二世释《易》的宗旨呢？我认为这是可以作肯定回答的。马其昶在《桐城耆旧传》卷五中，曾这样论述方氏家学流变：“方氏自先曾祖明善为纯儒，其后廷尉（方大镇）、中丞（方孔炤），笃守前矩，至先生（方以智）乃一变为宏通赅博，其三子中德、中通、中履，并传父业，于是方氏后以淹雅之学世其家矣。”照马氏此论断推测，方孔炤释《易》的宗旨，就是其祖其父解《易》的宗旨，当然是不容置疑的，否则就不配言“笃守前矩”。

所以，我们说“折衷诸家”应该是方以智之前的家传三世之《易》的主要的学术传统。那么，这个传统是否也体现在方氏学派其他人的身上呢？先看吴观我。吴观我著有《学易斋集》。关于他的学术倾向，当与方大镇的学术倾向不悖。方以智在《膝寓信笔》内

曾说：“外祖吴观我宫谕，精于西乾，与廷尉公（方大镇）辩证二十年，小子未尝深入其藏，未敢剖也。”这是方以智早年所说，当时他可能还没有把握方大镇、吴观我的学说之精奥，当然也就不敢对他们的学说有所解剖。然而正是这“未敢深入其藏，未敢剖”的话语，使我们了解，二者所“辩证”的，决非一般之言，他们所以能够就彼此才能会通的学问辩证了二十年，也足以证明他们在学术上的志趣是一致的。所以吴观我的《易》学著作《学易全集》，其宗旨，当不会与方大镇的易学著作《易意》的宗旨大相泾渭。再看王宣。王宣曾著《风姬易溯》。至于他的《易学》思想，方以智自己认为与其家传《易》学是相符的。方以智在《周易时论后跋》内说：“余小子少受《河》、《洛》于王虚舟（王宣号）先生符我家学”。方以智这里所说“符我家学”的王宣的“易学”，似乎主要是指符合方氏世传《易》学中的“象数”说的内容。因为照方以智晚年的论断看，王宣所专长的，似乎是“象数”说，他所超胜者，也都是象数派的大家。方以智在《虚舟先生传》内这样评价王宣的《易》学：

智年十七八即闻先生诸论，旷观千世，间引人闻道，深者徵之象数。其所杂著多言物理。是时先生七十，益深于《河》、《洛》，扬（雄）、京（房）、关（郎）、邵（雍）无能出其宗者。

王宣的著作，至今尚未发现。如果他确实是专主“象数”的话，则同方氏“折衷诸家”的解《易》学术传统，就有不够吻合的地方。但因为他的“象数”说，也是体现了折衷象数派各家的这个精神，况且同方氏一派所讲的“象数”说在本质上一致，我们仍不妨将他的《易》学思想也包括在方氏学派的《易》学思想的范围之内。

上面所列的几家学说同方以智的《易》学思想都有直接的渊源关系。在他们之外，作为方氏学派的一员，而又同方以智《易》

学思想有关系的，就是钱澄之的《田间易学》。据《田间年谱》载，方以智在编辑其父遗著《周易时论》时，曾利用了钱澄之所收集的有关《周易》的许多资料。这个说法我们现在尚无有方氏这方面的其它材料来证之，但根据《四库全书简明目录》关于《田间易学》的评价：“澄之初问《易》于黄道周，故颇详于数学。后乃兼求义理，参取于王弼、孔颖达、程子、朱子之间，其谓先天河洛，皆因《易》而作图，用钱义方之说，谓图中奇偶乃揲蓍之法，非画卦之本，用陈应润之说”，我们了解田间《易》学同方氏《易》学，确有相通的地方：首先，两者都是“象数”义理兼取；其次，两者的《易》学中的“象数”说内容，同黄道周的“象数”说有学术上的牵连：方以智父同黄道周就《易》有过八个月的朝夕辩证；钱澄之早先受学于黄道周。

通过上述的大致介绍，不难了解：桐城方氏学派非常重视《易》，标志他们之间有一个以《易》学相传的学术传统，而方以智的《易》学思想，则是继承这个传统，并把该学派的《易》学思想发展到终点的集大成的思想。

方以智的《易》学思想，在他的一些哲学著作内，都有反映。专门的著作有《周易时论几象图表》、《学易纲宗》、《易余》。《几象图表》八卷，附于《周易时论》，是方以智阐发家传“象数”《易》的精心之作。《易学纲宗》顾名思义，当然是揭示方氏世代家传《易》学精髓的重要著作，但十分遗憾，这部书至今尚未能发现。《易余》之目，见于朱彝尊的《经籍考》，马其昶的《方以智传》内亦有著录，至今尚完整无缺地保存有抄本。《易余》分上下二卷。二卷之首为《小引》，次为《三子记》。接下为上卷，目次为：《知言发凡》、《善巧》、《三冒五衍》、《资格》、《中告》、《如之何》、《太极不落有无论》、《一有无》、《生死故》、《反对六象十错综》、《时义》、《必馀》、《知由》、《充类》、《权衡经纬》、《绝待并待贯待》、《法能生道》、《二虚一实》、《体为用本用为体本》、《继善》、《正身》；下

目次为：《薪火》、《礼乐》、《孝觉》、《知人》、《世出世》、《约药》、《中正寂场劝》、《旷说》、《通塞》、《天心》、《性命质》、《大常》、《非喻可喻》。

现在人们要问：集桐城方氏学派《易》学思想之大成的方以智的《易》学思想，到底有哪些基本特征呢？对此，除了上面已涉及的二点——他继承了家传易学“折衷诸家”、兼顾两派的学术传统；以《周易》作为自己哲学思想基础，我认为还有以下几点：

（一）以“家传《易》学”会通桐城方氏学派诸家之言 方以智说：“小子半生虚过，中年历诸患难，淬砺刀头，乃始悟三世之易，虚舟之河洛，宗一公之疑信。”（《冬灰录·双选社传语》）“三世”指其曾祖、祖父、父亲，虚舟即王宣，宗一公即吴观我。“三世之易”的精髓是“公因反因”（即“一在二中，三即一”）。王宣所衍的河图洛书之妙在于“中五”说（二交而旋中为四，环中为五）。吴观我的“疑信”思想之深奥在于“三一”说，而方以智是以“公因反因”说为核心，将诸家之说融贯为一，构成了一个以方氏《易》学为核心内容的哲学体系。

（二）《易》、《庄》原通，象数取证 他说：“悟同未悟，本无所在，《易》、《庄》原通，象数取证，明法谓之无法，犹心即无心，何故讳学，以陋概株。”（《东西均》第74页）至于何以《易》、《庄》本通，是一个值得深入研究的问题，但这个说法反映了他企图把《易》同《庄子》的思想调和起来的倾向，这似乎重蹈了“正始玄风”家们的老路。至于以“象数”来“取证”的说法，则反映了他重操汉儒故伎。这两方面结合，同他家传《易》学传统是吻合的。

（三）以《周易》贯通诸子思想 他常说《周易》所谓“三唯”，等同于《中庸》所谓“三谓”，而《中庸》的“三谓”又同于《孟子》“两不谓”，就反映了这一思想。

（四）以《易》来会通佛学思想 他说：“《华严》者，《易》之

图也。即其四十二字母，即悉昙与文殊问字，金刚顶之五十母。《大般若经》言一字入无量字，从无量字入一字，以入无字，此亦收尽天地、古今之理，象数，为六十四卦也，而乃以善知众艺名，声音与象数相表。”（《东西均》第102页）这方面很值得深入研究。

（五）在象数学各派中，他受邵雍的影响最大，这是因为“体一用三”之说，颇符合他哲学“圆：。”的模式。

这些特点，都反映他企图以易来折衷诸派诸家思想的苦衷，鲜明地反映了一个集大成思想家思想之博大精深的特色。

二

方以智在《东西均·公符》篇说：“吾于《易》有感焉！”现在，就让我们来看看他到底有哪些感想，而这些感想是否新颖和独到。

《周易》的著者和成书年代 方以智所说的《易》，在通常的情况下，主要是指经朱熹重新编定的《周易》。我们知道，《易经》本来是不分卷的，直到朱熹才始分为三卷：上经一卷，下经一卷，《系辞传》、《说卦》等为一卷；而第三卷并不包括“十翼”的《彖》和《象》，因为他把它们直接系于《乾》、《坤》等六十四卦之下。正是根据朱熹的这个编次，方以智才把《周易》“经”的部分，称为“上下经”，而把“传”的部分称为“十翼”。但在不少场合，他又采取邵雍的说法，把“易”泛指，有所谓伏羲之《易》、文王、周公之《易》、孔子之《易》。他统称这为“四圣人之《易》”。“四圣人之《易》”在他看来，都是圣人注解天地自然的变化运动，所以他又有所谓“天地之《易》”的说法。“天地之《易》”才是最根本的“易”，是“四圣人之《易》”的本源。他说：“愚曰：《易》者，尽情之书也，圣人之情见乎词，而天地万物之情见矣。”（《易余·薪火》）这个说法，在《易》的起源问题上，剥去了神秘的成分，继承了《易传》所谓圣人仰观天象，俯察地法，近取诸身，远取诸物而作《易》的唯物主义观点。

值得一说的是，在《周易》的“经”和“传”到底由谁所作的问题上，他的看法在形式上确实是自相矛盾的。他一方面说：“伏羲方圆，文王贞悔，孔子杂卦”（《东西均》第39页），认为重卦的作者是文王，而孔子作《易传》，另一方面又说：“风姬不立太极之名，岂不好此建瓴之高，盖以六十四者，六十四太极也。”（《易余·体为用本用为体本》）风指风后伏羲，姬指文王，而“太极”则见于《系辞传》：“《易》有太极，是生两仪”；六十四卦即所谓重卦（重卦由六爻组成，六爻是三爻之重），这样他不但把重卦之作归于伏羲名下，甚至将《系辞传》同伏羲、文王扯在一起。

我们知道，到底谁作重卦，确有很多说法。孔颖达云：“王辅嗣（王弼）以为伏羲重卦，郑玄以为神农重卦，孙盛以为夏禹重卦，史迁以为文王重卦。”（转引自《周易尚氏学》第5页）这诸种看法，到底持哪一种，本不值得深究，因为这只不过是渊源流长的一些传说罢了，本与我国古代《易》学发展关系不大。问题是，方以智为什么要既这么说，又那么说，而置自我矛盾于不顾呢？我想，这很可能因为这位早先自我标榜“重实徵”的思想家，到了他建立其哲学体系时，就不太注意这些具体问题，而专心于如何把各家的思想和学说由一个原则来贯通，甚至为了达到这个目的而不顾它们之间本来不容调和的矛盾。因为照他的说法推断，既然天地露泄，才有伏羲文王之《易》，而因文王之《易》，才导致了孔子的集大成之《易》，则诸圣人之《易》，在本质上是一致的，一有俱有，所以再区分谁重卦，谁作“十翼”，就没了实际意义。但这并不妨碍他在论述时一会说文王重卦，一会儿又说伏羲重卦。这个形式上的矛盾，恰好反映了他思想本质的一个特点，用他的话来说，这就叫做“不得已”。

《周易》的性质和作用 方以智并不否认《周易》是一本占卜书，这从他在自己的著作里，不乏谈蓍法和策数，就可以明了。但他同时强调，这部书所讲的占卜，只是“艺”，属于形式，而它的

内容，却在于“立教”。他说：“《易》冒天地，为性命之宗，而托诸蓍策，以艺传世。”（《东西均》第102页）这话讲得很明白。他认为《易》的宗旨是在讲天地间的“性命”之道，而占卜只是它借以传世的形式。方以智曾经说过，《易》就是因为它“托诸蓍策”，而免于秦火，方得以流传下来。据史传，秦始皇焚书时，曾下令惟有农、医和占卜之书才可免于烧。秦始皇的“焚书坑儒”所以不烧《易》，正说明战国末代的人，把《易》看作纯属神巫所用的占卜书，而不是什么讲“立教”的著作（不然它非被秦始皇烧了不可）。可方以智偏要借以说明《周易》是一部圣人“立教”的著作，岂不武断。

诚然是武断，但这武断再鲜明不过地反映了方以智关于《易》的性质的看法。正因为他把《易》看作圣人“立教”的著作，所以他强调《易》的作用，比于《春秋》。他说：“知伦物切于《春秋》，《春秋》养于礼乐，礼乐载于《诗》、《书》，而《易》以统之，即以泯之。故曰《易》袭《春秋》，《春秋》律《易》。”（《易余·薪火》）关于《春秋》的作用，方以智认为就是能评断是非，所谓“《春秋》则公是非之权也。”（《东西均》第82页）“权”即“衡”意。方以智著作中的“衡”，含义就是达到不落是非，是非双遣的所谓“至平”状态。正是在这个意义上，他说：“《易》以无是非示人”（《东西均》第45页）。“无是非”意即指“公是非”；也就是不落是非，是非双超的意思。

既然《易》的作用在于“立教”，那么就必须透过《易》的占卜形式而发挥它教化人的作用。这似乎是方以智所关心的问题，因为他十分注意说明《易》所以教化人的特殊作用。他认为《易》的教化作用，并不同于《语》、《孟》的直言而教（他叫做“正告”），而是通过“见惕立教”的“惧”的手段达到目的。他有时把这种手段叫做“逼揠”法。“逼揠”也就是“逼悟揠苗”（《孟子·公孙丑上》：“宋人有闵其苗之不长，而揠之者，芒芒然归，谓其人曰：

今日病矣！予助苗长矣。其子趋而往视之，苗则槁矣。”），是指通过惧惊的强制手段，使人从迷误中醒悟过来。而《易》正是以这种方式教化人们的好材料。他说：“《易》故以天理其欲，而以蓍龟忘其法，以礼乐田其情，而以学畜其灵教。悟者昧悟，不教悟者真悟，逼掘之门不少矣。”（《易余·约药》）

解《易》的方法 方以智强调说：“不通表法，不可与言《易》。”（《易余·礼乐》）为什么要这样说，因为他认为，不论是以“象数”解《易》，还是以“义理”解《易》，无非是用来表达《易》所揭示的“太极之神”：“综上所述之，义理与象数，皆大一之用也。入神而言之，所立之象数、义理，皆体也；所以用其象数、义理，乃神用也”（《易余·体为用本用为体本》），不过一是借文字来表达，一是以象数来阐发罢了。所以他说“无为文字，无非象数也。象数、文字中，空空如也”（《易余·薪火》），这是说，若不是用文字来解释，就要用象数来说明，而文字、象数所要表达的那个本质，却是一个不具体的“空空如也”的实体。这个实体就是“太极”，它虽然可以借文字、象数来说明，却不是任何文字、象数所能确切名状的，它本质上是不可称言的，而这个“不可称言”，就正好是它的称言，因此用文字和象数来解释“太极”，就属于这种“不可称言”的称言，只是不得已而为之罢了。基于这样的“表法”论，使方以智并不重视以往的任何一家的解释。他有时用“象数”法解《易》，有时又用“义理”法解《易》，甚至同时兼用两法来解《易》。我们不妨各举一例为解，以揭示方以智解《易》的特色。

首先看他以“象”法解《易》。《东西均·公符》有云：“五阳夬夬，犹虑难去。然待小人亦有道矣。《夬》曰：‘施禄及下，居德则忌。’《夬》上反则《姤》在阴下，下固有以安之。圣人以《易》惧君子，所以重君子；以小人惧《易》，故责君子以化小人。泰曰：‘内君子，外小人’，不除之而外之，消息之道也。其治心也亦然。”这里所要讲的中心思想是“君子和小人的关系”问题。对这个问

题，方以智一贯的思想是认为小人和君子是相反相成的一对矛盾，立君子以风化小人，存小人是为了磨砺君子。而这里他是借用《夬》、《姤》、《泰》的卦象来阐发他的这个一贯思想的。所以有必要对此作一点具体分析。所谓“五阳夬夬”，是对《夬》卦卦象的概括。《夬》卦卦象为䷪，由五个阳爻和一个阴爻组成。朱熹注云：“夬，决也，阳决阴也”，这是对卦象的解释，而《易·夬》“九三……君子夬夬，独行遇雨”，明确指出这是君子之象。所以《象》对《夬》卦之象解释是这样说的：“泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则怠”。这就是方以智以《夬》卦来指代君子的原因所在。所谓“《夬》上反则《姤》阴在下”，这是讲《夬》卦变为《姤》卦的卦象。《姤》卦的卦象为䷫，也是由五阳爻与一阴爻组成，但它同《夬》卦的卦象恰好相反，是一阴爻在下。《夬》卦变为《姤》卦，这本是重卦演变的必然结果，充其量只体现了数字排列组合的巧妙，本无什么深意，而方以智把它发挥为表示“下（当指小人）固有安之”之象。在以《夬》卦说明君子，以《姤》卦说明小人的基础上，又进一步借用《彖》对《泰》卦之象的解释：“内阳而外阴（《泰》卦卦象为䷊，阳在下，阴在上），内健外顺（阳为刚健，阴为柔顺），内君子而外小人，君子道长，小人道消也”，来说明君子和小人一消一长的对立依存关系。

其次看他以“数”法解《易》。在方以智哲学体系中，“数”起到了重要的作用：他借用“一、二、三、四、五”这五个数字来论证他的“圆·：”的哲学模式。一交二中即为三（参）。三亦称“中”，所以二旋三（中）便为四（东西南北四方），四方环中之中，又称为“中五”。现在我们具体看他是如何以“数”来论证的。①关于“一交二”之象，他的数的解释是：奇贯偶中，一从一衡，即表直极腰轮之象；即表一贯二端之理”，它的图象是十；“奇偶之两，中节藏参”，它的图象是二。这两象，前者表两实藏一虚，后者表两实交一虚。可见“藏”也罢，“交”也罢，一旦“一”与“二”发

生了关系，就有了第三者（中）的存在。而把这交互关系模拟出来，就有了方以智的哲学模式。△图，他称这为“三因即一之表法”。

②关于“旋四中五”的“数”的解说。“旋四中五”图象是⊗，有时他借用佛教的符号“卍”来表示。他解释说：“古五作×，四交藏旋之象”。

方以智更以“数”来解释卦象之位。下面的话，详细地论述了这个问题，我不妨不加诠释地原原本本抄出来：

五之前，一二三四；五之后，六七八九，皆成四象。何以前为位而后为位也？盖以五居中，象太极；太极动而生阳，静而生阴，而两仪具矣。于阳仪上初加一奇为太阳，初加两偶为少阴；次于阴仪上加一奇为少阳，又加一偶为太阴。四象之位，以所得之言先言也。七九阳也，阳主进，自七进九，九为老阳，七则少矣；六八阴也，阴主退，自八退六，六为老阴，八其少矣。七八九六之数，以所得之多寡言也。且一位太阳，所连者九，二位少阴，所连者八，三位少阳，所连者七，四位太阴，所连者六。数与位，岂有一毫相悖哉！（《周易时论合编》卷一）

在说到“象数”问题时，我们有必要在这里把方以智关于“象”和“数”的关系以及它们与“器”的关系作简单地交待：他的基本看法是，“数”生“象”，有“象”然后有“器”。他说：“举一舉二，不谓之数，将安避乎？自此而五伦、六艺、万物、庶事，皆可睹闻之象数器也。器生于象，象生于数。数何生乎？神气功用，无始无息，不得不然，即其本然。谓有自生焉？不能状也。谓无自生乎？亦不能状也。姑谓之生可矣。”（《易余·三冒五衍》）关于“数”的起源问题，这里的回答是含糊的，但对“象”生于“数”、“器”又生于“象”的说明，却是十分明确的。

最后看他以“义理”法解《易》。《东西均·生死格》内有这样一段议论：“微者危哉，道心即人心也。惟其危，所以微，故《易》

于《离》象心火，而于《习坎》言心亨。心之险如此，险习则通矣。吾又于水火收《大过》，而知虚其实为反习之用。独立无闷，莫亲切于《大过》之送死矣。见于《复》，获于《明夷》，不获于《艮》，而亨于《坎》。以重险待处忧患之人，置之死地而后生也。”我们知道，《古文尚书》中的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这四句话，所以成为中国哲学史上的著名论断，根源于宋儒的宣扬。而宋儒所以要宣扬它，完全是出于主观需要，因此他们对它的解释，也就只能是“六经注我”，纯为主观运用。譬如程明道说：“人心惟危，人欲也；道心惟微，天理也。惟精惟一，所以至之；允执厥中，所以行之”（转引自张岱年《中国哲学史大纲》241页），就把“人心”同“道心”的对立，解为“人欲”和“天理”的对立。这种解释充溢着宋儒的“道学”气味是不待言的。方以智的解释当然不同于宋儒的解释，他的目的是在说明“人心即道，道心寓于人心”。但他用这种主观的方法去解《易》，也就是说主观地以《易》的材料来解释他自己的哲学思想，在方法上与宋儒的以“理”解《易》没有什么本质的不同。

方以智在解《易》时，虽然“象数”法和“义理”法并用，但他的“象数”似乎是用来说明“义理”（其实就是他自己的哲学思想）。我们仅就上面引文中他关于《离》、《习坎》卦的解释来说明这个问题。《离》卦的卦象为☲，卦辞是：“离，利贞，亨，畜牝牛吉。”《彖》的解释是：“离，丽也，日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明丽乎正，乃化成天下。”朱熹的解释为：“离，丽也，阴丽于阳，其象为火。体阴而用阳也。物之所丽，贵乎得正。牝牛，柔顺之物也，故占者能正则亨，而畜牝牛则吉也。”而《习坎》的卦象与《离》卦象恰好相反，作☵。它的卦辞是：“习坎，有孚，维心亨，行有尚。”《彖》的解释是：“习坎重险也，水流而不盈，行险而不失其信，维心亨，乃以刚中也。”朱熹的诠释为：“习，重习也；坎，险陷也，其象为水；阳陷阴中，外虚而中实也，”此卦上

下皆坎，是为重险，中实为有孚心亨之象，以是而行必有功矣。”

通过将朱熹的解释同《彖》的解释加以比较，我认为朱熹的解释，更偏重于“象数”的套数，但他并不因此就排斥《彖》解中那些“义理”的内容，而往往借来作为自己论说的依据。而方以智以《离》象比“心火”，以《习坎》象状“心亨”，然后论证“心之险”，认为只有“险习”了才能“心通”，似乎继承了朱熹的传统。不同的是，他在这里是借两卦之象来说明“心”的“习险而通”的认识论问题，这就将他的“象数”之解，服务于“义理”之解。这不能不是他解《易》的显著特点之一。当然，这是他企图建立一个集大成哲学体系所必然。

三

在介绍了方以智《易》学思想的基本特点和倾向之后，什么是方以智《易》学思想中最精彩的内容，这个问题就自然提了出来。我认为：在这方面最值得我们去深入挖掘的精华，是那些阐述辩证法思想的内容。

《周易》历来就被人们视为以阐发“简易、变易、不易”思想为宗旨的著作，方以智自觉地继承了这个传统，在论述“变易”与“不易”关系时，充满了辩证法。我们就以他对“生生之谓易”思想的发挥为例来说。对于《系辞传》的这一著名论断，韩康伯只有八字解“阴阳转易，以成化生”（转引自《王弼集校释》下册），似乎是讲阴阳之变就是易；后来张载的解释也不过寥寥几语：“生生，犹言进进也”（《张载集》第190页），这是讲不断增长进就是易；再后来朱熹的诠释是这样的：“阴生阳，阳生阴，其变无穷，理与画皆然”（《周易本义》），是说阳爻和阴爻的生衍就是易，可贵的是，他认为这也反映了“理”的本质。可见，从韩康伯到朱熹，他们关于“生生之谓易”的论断只拘于作字面解，尚未形成系统的思想，而方以智关于“生生之谓易”的思想，远比他们详

细和深刻。

方以智说：“易者，微天地之几也”（《东西均》第108页）。关于“几”，方以智自己所下的界说为：“几者，微也，危也，权之始也，变之端也。”（《东西均·三微》）这样，我们了解到他的一个重要思想，即认为《易》是揭示天地运动变化之几微的著作。所以他很重视，甚至可以说有意地阐发这方面的思想。譬如他一方面说：“易贯寂（静）感（动），道贯费隐”（《易余·太极不落有无说》），认为从现象和本质这对矛盾来看，“道”是统贯费（现象）隐（本质）的根因；而从运动这个角度来考察，“易”就是统贯动静的内在根因，而《易》就在于揭示这个道理。另一方面又强调指出：“《易》故微其动静之显，而阐其交轮之幽。”（《易余·三冒五衍》）“动静”、“交轮”是方以智哲学关于运动的两个主要的哲学范畴，他的这段话，就是强调《易》不但揭示了运动外在形态，而且还揭示了运动的内在根源。这当然是他自己的看法，未必反映了《周易》的实际，但他却真诚地希望人们相信他所说的符合《周易》的本来意思，一再强调“不明寂感之体”，就不能学“无体之易”，要人们相信《易》的宗旨就在于阐发运动及其根源。

更为难能可贵的是，方以智的哲学认为，运动根源于它自身的内在矛盾。正因为这个原因，方以智在阐发“生生之谓易”的同时，很重视利用《易》来发挥他的“无非两端”的矛盾普遍性的观点。他具体论证说：“《剥》《复》、《震》《艮》、《损》《益》……无非两端。”（《东西均·反因》）所谓“两端”，就是“相因皆相反”，即矛盾之意；“无非两端”，就是说矛盾无时、无处不存在。他认为这就是《易》所揭示的道理。方以智认为不但卦象是这样，而且从河图、洛书，乃至八卦、六十四卦，直至孔子“杂卦”，都“莫非反对”，都在于揭示矛盾的普遍性。他还具体地分析了它们各自论述矛盾时的特点：“横图连而反对者也；圆图望而反对者也，方图迤而反对者也；贞悔颠而反对者也；卦爻推而反对者也；策数

损益而反对者也；”(《易余·反对六象十错综》)他说这就是“《易》之五种反对”，这五种反对，都是在阐明：“一在二中，皆相反相因”之理。在这种具体分析的基础上，当然也结合了一些人事和自然科学上的实验材料，他得出了一个科学的结论：“吾尝言天地间之至理，凡相因者，皆极相反。”(《东西均·反因》)这个结论的得出，标志着我国古代辩证法思想发展的一个新阶段，是方以智对我国古代辩证法思想的划时代的杰出贡献。

现在，当我们结束这篇文章时，有必要指出：方以智的《易》学思想是庞杂的，其中不乏合理思想，也混杂有许多不科学的乃至神秘的内容。这是要做具体分析才能说明的。但我的这篇散论，主要的目的是想说明方以智《易》学思想在我国古代《易》学史上的地位，故着重叙述了他的《易》学思想中的一些倾向性和合理性的内容，而缺乏对这个思想中的不合理、不科学的内容给予科学的分析批判。我把这个任务留待将来再解决。

《易乾凿度》思想初论

丁 培 仁

《易乾凿度》是东汉初年所出《七经纬》中的一篇，至宋代单独成书。全书分上、下二卷。^①作者不详，大概是方士化的儒生。

无论当时，还是后世，《易乾凿度》都曾产生过较大影响。汉以下经、史、子书每多援引。清人评价此书为较醇正者。^②对于这样一部古代文献，有必要加以清理和研究。

《易乾凿度》思想驳杂；较有特色的，是它的宇宙论和方法论。本文拟着重就这两方面的问题，作一简略的探讨。

—

我国历代思想家往往偏重于从政治伦理方面讨论哲学问题；特别是汉魏至北宋，宇宙起源理论一直是哲学领域中的薄弱环节。《易乾凿度》虽然也接受了天命、三纲五常等汉代正统观念，但它比较重视探索宇宙的由来，在这一点上是具有特殊意义的。

它把宇宙视作一个从简到繁、由隐而显的自然生成过程，即从最简单的可变而不变的设定存在，通过“气”、“形”、“质”这些物质一般形式的诸环节，发展成为可用“一”来表示的原始混沌体，又由混沌体分化为天与地的外在对立，千差万别的事物也由此展开这样一个过程。它说：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也。太初

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）一九八二年第三期。

者，气之始也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。”上述各阶段中，最根本的乃是没有显现出物质形式的太易（见，现古相通）。换言之，在作者看来，太易是宇宙的本原。

“太易”的性质如何，有必要加以澄清。郑玄注曰：“以其寂然无物，故名之为太易”。如果把“物”理解为具有形式和规定性的存在，那么这一解释或许是正确的。但是，没有显现出气并不等于说不存在。因此，我们不能据此就判定太易为精神性实体、绝对的空无。黑格尔说：“把物质当作本来就存在着的并且自身是没有形式的这个观点，是很古老的，在希腊人那里我们就碰到过，它最初是以浑沌的神话形式出现，而浑沌是被设想为现存世界的没有形式的基础的”（恩格斯：《自然辩证法》第221页注引）。稍加比较，不难看出：在希腊人那里，浑沌是无形式的（到了近代，在拉卜拉斯和康德那里，宇宙的原始状态才被理解为星云。——详见恩格斯的论述）；而在我国古代思想家看来，浑沌则是有形式的气态。太易尚非混沌，是否为气，作者没有加以详细说明。其实，这里应有两层意思：第一，太易存在着气，只是没有显现出来，所以说是“未见气也”；第二，太易不是气态，到了太初才呈现出气，所以说是“气之始也”。郑玄注：“易，太易也。”“易”的特点是什么呢？《易乾凿度》说：易是“视之不见，听之不闻，循之不得”的。可见作者并不否认物质本来就存在这一点，但他已初步意识到，用一种可以感觉得到的特殊物质形态尚不足以说明宇宙的本原，宇宙必须是由一种最简单而能概括世界的统一性和丰富性、可变化出有形的万物而能永恒存在的东西发展而来的。太易正是作者易兼简易、变易和不易三种特性的思想方法的产物。因此，它仅为一设定的存在。

作者指出，太易变成包含气、形、质的浑沌状态，是通过代表“气变”的易的纯粹术数推演而实现的：“易变而为一，一变而

为七，七变而为九。九，气变之究也。”郑注：“太易变而为一，谓变为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。”

用神秘的术数演变来表述宇宙的生成，这当然是迷信；但是把宇宙看作由“气变”发展而来，却近乎真理。上引论述大意是：气变成形，形又变成质，代表太素的“九”乃是气、形、质次第出现的气变过程的完成阶段（“九”代表事情的终了；“究”音同“九”，义通“穷”）。由此可见，形与质也是气变的结果。

然而，气、形、质皆备的状态毕竟还是未分的浑沌。至此，作者就用“太极”的数“一”的特征来说明宇宙万物的形成和发展。他说：“九……乃复变为一。一者，形变之始。”天地剖分，必待“形变”，否则，“乾坤安从生”？其解《易系辞》“《易》有太极，是生两仪。两仪生四象，四象生八卦”道：“《易》始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。”

历代对“太极”的解释多生歧义。《易乾凿度》认为即宇宙的原始混沌体，得其本义和真谛。太极之所以能衍生出万物，是因为：首先，它包含着气、形、质，于是“清气之轻者上浮为天，浊质之重者下凝为地。天地即定，阴阳既分，南北既极，东西既均，木火相生，水土乃匀尔”（清河郡本辑佚）。其次，它是代表多样性事物展开的数列的起点。“一”已非纯粹术数，而是事物的数量。一既然是太极的实数，那么就表明太极具有界限（古人认为，“极之为言者界也”）。然而界限本身就意味着自身的超出，诚如张华所说：“元一是能分两仪焉”（《太平御览》卷一引）。一可分为二；以此类推，以至无穷。宇宙在时间上是可间断的，在空间上是能发生形变的，于是太极就基于一而剖分为二，上为天，下为地，从而也实现了“质”变。形变和质变是气变的继续，但更高级，它

们标志着浑沌统一体的破裂和多样性事物的展开。一是具有多样性的数,而二意味着宇宙发展过程中事物都具有阴阳对立的倾向,这是富有我国特色的辩证思想。但是必须指出,《易乾凿度》所说的“二”,还不是事物内在矛盾性,而是由天在上、地在下所决定的外在并列、阳尊阴卑的对立。它认为,“阳得正于上,阴得正于下”,这是不可更易的。这样,就决定了它的宇宙发展体系具有开放和封闭的二重性:一方面是万物由于阴阳刚柔互相配合而有生成、发展的无限可能性,另一方面是阳尊阴卑限制着对立的转化。

《易乾凿度》的宇宙论是与神学目的论背道而驰的。“天”不过是自然生成之一物,这就冲淡了“天”的神圣光彩;强调变化、发展的观点,也是符合由简到繁的自然进程的。“地”可生,当然会死,这比后来王充的“天地不生故不死”的看法更接近于真理。在纬书中竟有如此合理的思想,似乎不可思议,然而在古代的宗教哲学著作中,真伪杂糅,却是屡见不鲜的。我们应当刨开神学的胡诌,去发现和研究那些科学的碎片。

《易乾凿度》的宇宙论范畴是在儒、道二家的基础上形成的。《庄子》的《天地》、《知北游》等篇,《淮南子》的《诠言训》,都提到了太初;太极最早见于《易系辞上传》;太始、太素分别见于《淮南子》的《天文训》和《精神训》;^③而太易则出现在扬雄的《檄灵赋》中。但是这些书把它们或当作原始气态,或当作道本体;有的甚至是在相同的意义上运用这些术语,如《檄灵赋》说:“太易之始,太初之先,冯冯沈沈,奋搏无端。”(《御览》卷一引)与《易乾凿度》大约同时出书的《孝经钩命决》称太易、太初、太始、太素、太极“是为五运”(刘仲达《鸿书》引),也未指出它们的确切含义。只是在《易乾凿度》那里,它们才作为宇宙起源和形成的概念序列,在哲学的高度上系统地提出来了。

特别值得提出的是,作者的思想触角已经碰到先秦道家所提

出的这样一个思辨论题：规定就是否定；因而宇宙本体不是有形的、规定的某物，而应是形而上的、超表象的存在。《老子》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”意即：道本体自化出气，元气因其自身的限定分化为阴阳，万物就禀受阴阳中和之气从冲虚无形的道中自然而产生。宋钐、尹文则进一步指出，一切事物都是气变的结果，而气本身却永恒存在（《管子·内业》：“化不易气”。宋、尹所说的气即是道，而道“虚无无形”（《心术》上）。再看庄子关于道的学说：“夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见”（《庄子·大宗师》）。“情”，情况。“信”谓期信，有的学者认为是指天道的周期性运动。说甚是。《易乾凿度》显然是有选择地吸收了上述思想，如论易的一段文字中有“四渎通情，优游信洁”、“虚无感动”、“气更相实”等语。太易即气，而气态并非太易——这，就是它的新观念。到了魏晋时期，王弼便干脆抽去“不可见”的本体的物质内容，建立了“以无为本”的贵无本体论；而北宋张载则提出“太虚无形，气之本体”（《正蒙·太和篇》），建立了“太虚为本”的元气本体论。从思想发展脉络来看，《易乾凿度》实为一重要的枢纽。

《易乾凿度》的宇宙论对后世有一定的影响。晋皇甫谧《帝王世纪》和《列子》、《广雅》、《乾坤凿度》等书对天地未分前宇宙的原始状态的描述基本上是根据《易乾凿度》。道教对《易乾凿度》的宇宙论，既继承，又歪曲。例如，《太上老君开天经》把宇宙的形成分为太初、太始、太素、混沌等许多阶段，并将它们人格化，以适应老子创世说。在《易乾凿度》中，太易是“未见气”的存在，而《太真科》则认为，“混沌之前”，有“未显于恍莽之中”的“道气”。

二

与《易乾凿度》的宇宙论紧密相关的，是它的方法论。它说：“易

者，所以经天地、理人伦而明王道。”“易”的含义是什么呢？它开宗明义解释道：“易者，易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籀”。④这句话大意是说，易有简易、变易和不易三义，它统兼这三种特性而成为自然和社会的一般法则与人君治国的基本方法。

关于简易、变易和不易的具体内容以及它们之间的关系，《易乾凿度》依次给予了阐释。

先说简易。“易”，无所无在，无所不能，但又“视之不见，听之不闻，循之不得”。当然是莫此为简了。作者说：“易者，以言道德也，⑤通情无门，藏神无内也。光明四通，效易立节；天地烂明，日月星辰布设；八卦错序，律历调列；五纬顺轨，四时和栗孳结；四渎通情，优游信洁；根著浮流，气更相实；虚无感动，清静炤哲；移物致耀，至诚专密。不烦不挠，淡泊不失。此其易也。”这里，作者为我们勾画了一幅光怪陆离的宇宙图景。在他看来，万物虽然纷繁殊异，它们都可以还原为简单的象数。简化，可以简化到没有任何形式和规定：无限大——“通情无门”；无限小——“藏神无内”。这易真是神妙莫测。但其中又囊括宇宙的一般法则（“道”）和事物的特殊禀性（“德”），既有天地、日月、星辰、八卦等物象，又有“优游”与“信洁”、“根著”与“浮流”、“气实”与“虚无”的矛盾。这里，“诚”与“信”通（《易经》“孚”义兼诚、信），都是指天道运动的规律性。“专密”，自在隐密”，气在虚空中不停流动，变生万物，而无形的本体则固着于自己；天道运动既有规律可寻，又无痕迹可察。这一切都被归结为“不烦不挠，淡泊不失”的易。由此可见，易具有《老子》“道”那样“无为无不为”的特征。所以注说：“效易无为，故天下之性莫不自得。”

再说变易。所谓“变易”即是“气变”（其表现形式是易的数变）：“变易也者其气也。”万事万物的变化都是气变。“天地不变，不能通其气。五行迭终，四时更废，君子取象变节相和，能消者息，必⑥专者败”。气周行自然，贯通人事，顺之者吉，逆之者亡。“君

臣不变，不能成朝。纣行酷虐天地反”；“夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。”而相反的例证是：“文王下吕九尾见”（注云：“文王师吕尚，遂致九尾狐，瑞也”）；“大任顺季，享国七百”（按：大任，殷末纣君之女；季，周文王之父季历）。顺应了气变，就可以治平政永。作者用气的阴阳消息，表述着这样一条道家的传统权术：能屈者则能伸。

“不易”也有确指：“不易也者其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏。此其不易也。”不易既是指性质未变，又是指位置静止。气可变而位不变。所谓不变之位，从根本上讲，就是阳尊阴卑。这种天上地下的不易之位，就决定了人世间的等级秩序（“尊卑之象，定礼之序”）。

在简易、变易和不易三者的关系问题上，《易乾凿度》的方法论与其宇宙观是一致的。太易是无形的，故易也无法表象。易无为，因而无所不为；以其简易，故能变易。易的由简易而变易，就是宇宙本原呈现出气态并发生气变、乃至由气变衍生出万物的方式。但是万物的生成根据在于相互对立的阴阳二性，这种矛盾是由天地的关系所先定的。因此那被先定为具有阴阳二性的万物变化（“气变”），表现为单纯的数量（“数变”），就给归结为天与地的相互感应或者阳动阴静的固定关系，从而被纳入不易其位的天与地（“位不变”）。“六位（六爻）之变，阳爻者制于天，阴爻者系于地”——这类汉代解易重象数的比附文字，俯拾皆是。然而，不论瞬息即逝的事物还是不易其位的天地，都是气变的结果，因而都是有限的。只有易“淡泊不失”，为而不恃；由简易而不易，由变易而不易，不易却不留下任何痕迹。因此，最根本的乃是易自身——无为而无不为的简易。

把《易乾凿度》易兼三易的方法论概括起来，其方程式就是：简易→变易→不易→简易。所以它总结说：“故易者，天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉，易一元以为元纪！”

《易乾凿度》把《周易》的“易”加以重新解释，归纳为一元的三个方面，并排比编次，系统化为与其宇宙观相应的哲学方法。这种方法对中国封建社会的文化、思想和政治等各方面都有影响。宋明理学中陆九渊、王守仁一派反对朱熹“即物穷理”的方法，为学唯求“简易”。简易有不同的政治用途。王弼提出“以无为本”，就其方法论意义来讲，不过是把一元之易或无为无不为的道沈浸于玄冥的“无”中，在“名教出于自然”的命题下，以一统万地悄悄挽救着名教纲常的颓运。这是简易的一种应用。另一种用法是，在贵简思想的指导下，许多王朝开国伊始，总要给人民以休养生息的机会，以稳固自己的统治。至于不变寓于变化之中的思想，苏轼的《前赤壁赋》用江流的昼夜不息和月亮的阴晴圆缺，形象地诂解了“易”与“不易”：“逝者如斯，而未尝往也；盈虚者如彼，而卒莫消长也。”这种观念运用到政治上，就是以不变应万变，变其末（某些弊政）而保其本（封建纲常）。

易兼三易的思想方法，自有其深刻的社会根源。马克思说，“小农民经济和独立手工业二者，是封建生产方式的基础”（《资本论》第一卷，新中译本534页）。以宗法性的小农经济为基础的中国封建社会有其自我调节机制。在土地转移的条件下，个体家庭土地超出最低必要量或者不能维持简单再生产，都可能产生地主和佃农（或依附农民）。土地转移使小农经济的不稳定性随着小农经济本身长期持续下去，也使主权游离于土地所有权之外，集中化为封建宗法性的专制主义中央集权制的政治实体。这种政治实体代表了地主阶级的根本利益；但它却以超然的姿态凌驾于地主和农民两大阶级之上，对封建社会秩序起着调整的作用。基于小农经济的长期不稳定性，中国封建社会经济呈现出恢复——发展——危机周期性特点。几乎每一个统一王朝初期，都会有大量的自耕小农出现。随着社会经济的恢复和发展，土地兼并也加剧起来。封建史家所称道的“限民名田”、“假民公田”、“均田”等，主要是

为了使小农经济相对稳定。封建政权为了增加赋役收入，要抑制兼并，而加强赋役剥削，又会促进兼并。兼并使生产规模萎缩，于是危机降临。危机的解决，一般是通过农民战争或社会动乱，在旧王朝的废墟上建立并强化新的封建专制政权，稳定局面，恢复生产。但在经济恢复、政权巩固之后，封建统治者就加强对农民的剥削和压迫，从而导致新的危机的到来。因此，一般说来，中国封建王朝政治也是沿着简——繁——变的道路蹒跚地行进的。这在汉代表现得尤为突出。西汉初年，有鉴于秦二世而亡的教训，政行“无为”。迨至汉武，经济繁荣，国力强盛，乃改取积极经略的政策。成哀之间，兼并狂潮汹涌喧嚣，社会危机十分严重。王莽采用复古倒退的办法（如恢复井田制），来阻止土地私有权深化、扩大的历史趋势，结果很快激化了阶级矛盾和统治阶级内部矛盾，新莽政权也被农民战争的洪涛浩浪所吞没。这样一个周期性规律，很容易给人们造成人类历史只有循环的错觉。

在一个政治周期之后，再度履行简易，具有头等重要的意义。事实正是如此。史载光武帝为政，务从宽简。采取诸如释放奴隶、裁撤冗官和取消地方兵（不完全）等措施说明，较之新莽时期那种政繁令苛、朝发夕改等弊端来，东汉初年政治的确是平实得多了。小农因其生产的狭隘性，最易接受简易。恢复简易的价值观念，是不足为奇的。西汉初年讲求“无为而治”的黄老道，曾经有效地指导了汉王朝从无为向有为过渡所作的努力。同样地，《易乾凿度》以简为本的思想方法，也有此妙用。

但是，必须指出，《易乾凿度》并非简单地重述道家流于法家一派的“君无为”的人君南面之术。如前所述，简易的实质在于“一元以为元纪”。这本是古代东方主体湮没在抽象实体中的观念。在易的进军中，封建宗法思想便裸露在字里行间。本来汉初黄老刑名之学就有三纲之说，如长沙马王堆汉墓帛书中一篇《称》云：“君阳臣阴，父阳子阴，夫阳妇阴。”这与老子的人君当柔弱法阴思

想大相异趣，且比董仲舒之说更早。《易乾凿度》也竭力维护三纲五常，主张加强封建专制。如说“上者专制，下者顺从，正形于人”，才能使“道德立，而尊卑定矣”。阳尊阴卑、不易其位，就是它立论的基石。它对儒、道二流的吸收，真可谓“择其善者而从之”。究其原因有二：西汉末年的王莽篡位、农民起义和封建割据，给东汉统治者留下了深刻的印象；而现实中豪强势力过于强大，对专制皇权又是一个潜在的威胁。光武帝不给功臣实权实职，剥夺他们的兵权，申明“阿附蕃王之法”，都是旨在稳定新的统治秩序。《易乾凿度》强调变易终归不易，也正是这种政治要求的哲学表述。如它以剥卦为例说，剥“当九月之时，阳气衰退而阴终不能尽阳，小人不能决（伐决、攻克）君子也。”按此是以十二月消息说易。剥下五爻为阴，上一爻为阳，下面一卦便是代表十月的纯阴之卦坤了。但作者却说“阴终不能尽阳”，“谓之剥，言不安而已”。此言当别有深意，大概是指斥王莽之流篡位徒劳无功，借以警告人们不要起来造反。但是，作者接受了前朝倾覆的历史教训，从而提出了“中和”以“顺时变”的思想，说“夫执中和、顺时变，所以全王德、通至美也”。只有缓和上下矛盾，使“气”通达条畅，才能在社会动乱中求得汉王朝一统江山永驻不变；否则，象殷纣王那样忤逆气变，就会“天地反”、位置颠。可见顺应气变也者，也是为了确保位不变的。

顺应变易、以简易求不易，首先是符合统治阶级全局利益的。经动乱之后，豪强地主需要恢复元气。刘秀作为最高统治者，为了巩固专制集权，他既要豪强地主实行怀柔政策，又要保护小农经济（建武十五年的度田，就是一例）。不言而喻，人民备尝动乱之苦，亦需休养生息。在无外患威胁的东汉初年，国家的统一，政治的宽简，是有利于社会生产的发展和人民生活的稳定的。可以说，《易乾凿度》的思想方法，是中国地主阶级在认识自然和社会一定阶段上的产物；它不仅反映着中国封建社会的客观规律，而

且表达了东汉初年社会的普遍要求。它的提出，是合乎逻辑的。

- ① 《旧唐书·经籍志》以下官私书目皆作二卷，而《宋史·艺文志》独作三卷。今本有武英殿本聚珍版本、反约篇、古经解汇函、郑学解汇函、丛书集成初编、雅雨堂等多种。上下二卷语多相似，以下我们引用时不再分卷。
- ② 详见卢见曾《周易乾凿度·序》（乾隆丙子镌雅雨堂藏版），《四库全书总目提要》。
- ③ 据王引之说，《天文训》中“太昭”乃“太始”之讹。
- ④ 张惠言《易纬略义》引郑玄注：“齐鲁间名门户及藏器之管为簫。”据此，作者可能是齐鲁间人。
- ⑤ 聚珍本“道德”作“其德”。今从汉学堂丛书本。
- ⑥ 汉学堂丛书本“必”作“愚”。今从聚珍本。

《周易乾凿度》的哲学思想

钟 肇 鹏

讖纬庞杂繁多，佚文散见于各书，现在都残缺不全。纬书中只有《易纬》还比较完整地保存，清乾隆时修《四库全书》，从《永乐大典》中辑出。《周易乾凿度》首尾完具，又是《易纬》中最富于哲学思想的。《四库提要》说它“于《易》旨有所发明，较他纬独为醇正”（《周易乾凿度》卷六）。这里以《周易乾凿度》（以下简称《乾凿度》）为典型，加以分析研究，可以做为讖纬哲学思想的代表。

《乾凿度》是什么意思呢？《易纬乾坤凿度》卷上引《太古文目》说：“《乾凿度》圣人顺^①乾道浩大，以天门为名也。乾者天也，乾训健壮，健不息，日行一度；凿者开也，度者路也。^②圣人凿开天路，显彰化源。”这说明《乾凿度》就是圣人开辟通向天上的道路，以显明万化的本源。《乾凿度》共二卷，其上卷和下卷的内容和文字都有些重复，并且还有佚文，所以今存的《乾凿度》也并非全书，其中脱错及重复的文字，皆应校正整理。《乾凿度》旧题“郑康成注”。案《隋书·经籍志》有“《易纬》八卷，郑玄注”。日本内阁文库藏唐代李凤撰的《天文要录》载“《易纬》六卷，郑玄注。”但《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》并著录“《易纬》九卷，宋均注”。宋以来，《通志艺文略》、《郡斋读书志》、《直斋书录解題》等则于《易纬》诸书并题郑玄注，而不见有宋均注。《乾凿度》上下两卷，正文及注皆有重复，疑原书本一卷，有郑玄、宋

* 本文原载《社会科学研究》一九八三年第一期。

均两家注本，宋代以后混抄在一起，并题为郑玄注。所以今本正文既有重复，而且注也显得抵牾错杂。

《乾凿度》屡称“孔子曰”，这显然是讖纬乱坛上的伪托。程大昌说：“《乾凿度》本出汉世。……郑康成之论大衍以十日十二辰二十八宿为五十而亦自《乾凿度》出也。晋人张湛传《列子》至七变为九曰‘此章全是《周易乾凿度》’。则汉魏以降，凡言《老》者皆已宗而用之，非后世托为也。”（《易原》卷一《三、河图所起》）由此可见《乾凿度》托于孔子是假，但其书出于汉代则是可信的。这里举出几条证明。第一，《乾凿度》卷下引《洛书·摘六辟》曰：“成姬仑，有命在河，圣孔表雄，德庶人受命，握麟征。”注云：“孔表雄，著汉当兴，以庶人之有仁德受命为天子，此谓使以获麟为应”。这里的“庶人受命”显然是指汉初刘邦的兴起，不可能指别的朝代，第二、《白虎通·天地篇》引：“《乾凿度》云：太初者气之始也，太始者形之始也，太素者质之始也”，此文即在今《乾凿度》中，可见《乾凿度》在东汉已经流行。第三、《易纬》有郑玄及宋均注，宋均为魏博士，乃郑康成弟子。可见《乾凿度》后汉时已经存在。第四、《乾凿度》中好些内容与孟喜、京房的《易》学相结合。孟、京《易》学，晋以后少有传人，因之《易纬》中的《乾凿度》、《稽览图》等不可能是后世伪造的。

一、《乾凿度》的唯心主义体系

天地万物的起源是哲学中探讨的一个重要问题。《乾凿度》继承了《易系辞》的宇宙生成论说：“易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春秋冬夏之节，故生四时，四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣”。对于天地万物的生成，在《乾凿度》中有比较系统的说明。《乾凿度》卷上说：“夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰，有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始

也。太始者，形之始也。太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也，乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。”《易系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。《乾凿度》正是继承和发展了这一思想。只不过比《易系辞》讲得更为细致，更加明确一些罢了。这里值得注意的有两点，分述如下：

第一，太初、太素、太始都是来自道家的。《庄子·天地》说：“泰初有无，无有无名。”《太平御览》卷十三引此文注说：“既无有形，人无有名。”先秦哲学家认为名以形起，故曰“形名”。有则有形名，无形故无名，这是古代名以命形的思想。太初为气之始，气之始萌，细微而不可见，既无有形，人亦无以名之，故曰“无有无名”。《庄子·列御寇》说：“太一形虚，若是者迷惑于宇宙形累，不知太初。”这里的“太初”也是指超脱于“宇宙形累”之外，超能出“形累”，则复于“太初”。《淮南子·诠言训》说：“稽古太初，人生于无，形于有。”也是认为“太初”是无形的，有形则有名，谓之为“有”。太素一词也见于《淮南子·精神训》，该文说：“明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊”。又说：“弃聪明而反太素”。《淑真训》说：“偃其聪明而抱其太素”。太素为质之始，指事物的本质本性而言。《淮南子·天文训》说：“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太始（太始原作‘太昭’，形之误也，此从王引之校正）”。冯冯翼翼谓有气而无形，洞洞漉漉指浑沌无形体，故高诱注于“冯翼”“洞漉”均以“无形之见”解释。杨雄《核灵赋》说：“太易之始，太初之先，冯冯沈沈，奋搏无端。”（见《太平御览》卷一）在《太玄赋》里又说：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。”正反映出杨子云构造《太玄》、会通《易》、《老》的性质。《乾凿度》正是在这个基础上，吸取了道家之说，且更加系统化，构

成一套完整的体系。在《列子·天瑞篇》中也有这段话，原文如下：“子列子曰：‘昔者圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未相离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形埒，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者究也；乃复变而为一。一者形变之始也。清轻者上为天，浊重者下为地’。”《列子》伪书，这段话张湛注已指出“此一章全是《周易乾凿度》也。”说明是伪《列子》抄自《乾凿度》的。为了说明天地的来源，抄袭了《乾凿度》的文字，除了把“乾坤”改成“天地”而外，一字不易。但是《乾凿度》是讲《周易》的，所以首先讲到“太易”，是顺理成章的；列子为先秦道家，讲到“太易”就对不上口径。至于后面的“故曰易也，易无形埒”，易变为一、七、九，一、七、九是易数，根本与《列子》无关，照抄进去更显得不伦不类，伪造之迹甚明。从哲学思想的发展来看，道家的《庄子》、《淮南子》均讲到“太初”、“太素”、“太始”。杨雄会合《易》、《老》，沟通儒道而讲到“太易”、“太初”。《乾凿度》略晚于杨雄，吸取了这些思想资料并构成一套完整的天地生成论。伪《列子》则又抄自《乾凿度》，但抄得不太高明，显得有些生拉硬凑。

第二，《乾凿度》认为有形的事物必然由“无形”产生。古代人把固体和液体都认为是有形可见的，至于比固体、液体更加细微的气体，虽可感知，但不一定有形可见。因此就认为气是比固体、液体更根本的物质实体，把气做为构造万物的本原。在《乾凿度》里讲天地万物产生的过程，它认为“太初”是“气之始”，表明“太初”的阶段才有“气”的萌芽。在“太初”之前还有“未见气”的“太易”。什么是“太易”呢？郑玄注说：“以其寂然无物，故名之为太易。”要是说中国古代的唯物主义者认为“气”是构成

万物的本原，那么未有“气”之前就是“寂然无物”的虚无寂静的状态。由“寂然无物”的“太易”到“气之始”的“太初”阶段，正是一个从无到有的过程。晋朝皇甫谧的《帝王世纪》里根据《乾凿度》的说法阐明了这一道理。它说：“天地未分，谓之太易。无气始萌，谓之太初。气形之初，谓之太始。形变有质，谓之太素。太素之前，幽清寂寞，不可为象，惟虚惟无，盖道之根。自道（根）既建，由无生有。太素质始萌，萌而未北，谓之庞洪，盖道之干。既育万物成体，于是刚柔始分，清浊始立，天成于外而体阳，故圆以动，盖道之实。质形已具，谓之太极。”（见《太平御览》卷一）皇甫谧的引述说明了道是虚无和由无生有的过程。列宁在《哲学笔记》中说：“在自然界和生活中是有着‘发展到无’的运动。不过‘从无开始’的运动倒是没有的，运动总得从某个东西开始。”（《列宁全集》第三十八卷，第一三八页）这说明“从无开始”的运动，也即是“太易”的阶段，只不过是唯心主义的虚构。纬书中关于天地万物构成的学说就是《易系辞》里由形而上之道“到”形而下之器的唯心主义体系的推衍。可是在《易系辞》里，天地之前只有“太极”，所以“太极”是天地万物的本原。在纬书中天地未分之时就是“浑沦”（混沌）。这个“浑沌”相当于“太极”，也就是“一”，指元气未分的状态。如上所引《乾凿度》易变为一，一变而为七，七变而为九，九复变为一，其式如下：

易——一——七——九——一

这里的“易”就是“太易”，所以《乾凿度》卷下郑玄注说：“易，太易也。太易变而为一”。“一”为元气，“太易”在“一”之前，正是由无到有的唯心主义体系。一变而为七，七为阳气壮盛，万物怒生之象，九为事物发展到尽头，终极之象，最后又复归于“一”（元气）。细分起来，在“浑沌”之前还有“太素”、“太始”、“太初”、“太易”四个阶段，所以“太极”在宇宙生成的结构中居于第五阶段，称为“五运”。《孝经·钩命决》说：“天地未分之

前，有太易，有太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易；元气始萌，谓之太初；气形之端，谓之太始；形变有质，谓之太素；质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。”（《见鸿书》天部三）这里所展示的宇宙形成图如下：

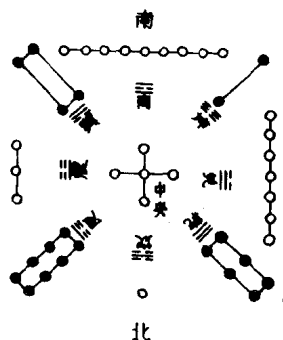
太易——太初——太始——太素——太极——天地——万物

在“太极”气前还有“太素”、“太始”、“太初”、“太易”四个阶段，这正是《庄子·齐物论》所谓“有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者”的具体化。由上分析可见，这些阶段实际上并不存在，只不过是唯心主义的臆构。王夫之有见于此，对于《乾凿度》早有所批评，他说：“《乾凿度》曰：‘有太易，有太初，有太始，有太素。’危构四极于无形之先，哀哉！……故不知其固有，则絀有以崇无，不知其同有，则奖无以治有，无不可崇，有不待治。……彼太易、太初、太始、太素之纷云者，虚为之名而亡实，亦何为者耶？彼且曰：‘有有者，有无者，有未始有夫有无者。’或且曰：七识以为种子，八识以为含藏，一念缘起无生。毁乾坤以藏易者，必此也夫！”（《周易外传·系词上十一章》）王夫之是唯物主义哲学家，他认为“太极虽虚而理气充凝，亦无内外虚实之异”（《思问录》）。这说明“太极”虽然还没有变成具体事物，好象是虚的，实质上它是“理气充凝”的实体，没有“内外虚实”的区别，它是天地万物的本原。从唯物主义观点出发，他揭露了《乾凿度》在“太极”之上虚构了“太素”、“太始”、“太初”、“太易”四个阶段，这是“絀有以崇无”，“虚为之名而无实”，只不过是唯心主义哲学变幻的戏法罢了。《老子》的“有生于无”，《庄子》的“有未始有夫有无也者”，以及佛家法相宗的第七识、第八识，一切的唯心主义哲学所玩弄的都是这一套。乾为天，坤为地，这本是客观自然的存在。唯心主义者于天地乾坤之外去竭力追索于“无形之先”，所以王夫之直斥为“毁乾坤以蔑易”。这一分析批判，揭露了唯心主义臆构体系的实质，是既中肯而又深刻的。

天人感应论是构成《乾凿度》唯心主义体系的一个重要方面。《周易》六十四卦，每卦六爻。《乾凿度》说：“三画以下为地，四画以上为天。物感以动，类相应也。易气从下生，动于地之下，则应于天之下；动于地之中，则应于天之中；动于地之上，则应于天之上。”这说明天地是互相感应的。《易》卦六爻中的初爻与四爻相应，二爻与五爻相应，三爻与上爻相应，《乾凿度》认为这正是物类相应的反映。但是我们知道物类感应是有一定条件的，不讲任何条件，把物类相应的道理任意引申发挥，成为人动于下，天应于上。《乾凿度》说帝王始起，黄河洛水中就有龙出现，如果龙头是黑的，就是“人正”，色尚黑；如龙头是白的就是“地正”，色尚白；如龙头是赤色，就是“天正”，色尚赤。这就是“天地神灵佑助之期，吉凶之应”（《乾凿度》卷下）。凡遇帝王将兴起，在黄河、洛水中都会出现祥瑞，天将图书^③。《乾凿度》卷下说：“孔子曰：天之将降，嘉瑞应，河水清三日，青四日，青变为赤，赤变为黑，黑变为黄，各各三日，河中水安静。天乃清明，图乃见，见必南向，仰天言。……帝德之应，洛水先温九日，后五日变为五色玄黄，天地安静，书见矣。”这完是一派天人感应的神学迷信了。《乾凿度》虽然是唯心主义体系，但在哲学发展史上并不是毫无可取之处，例如，它提示“气”、“形”、“质”三个概念，它认为“浑沌（混沌）”里就包含这三个因素。“气”指的是原始物质，“形”指由气凝聚而成的具有形体的东西，“质”指事物的性质，如刚柔，静躁之类。从气、形、质三个方面来说明天地万物的结构，对事物的观察和分析就比过细致一些，这是认识上的深化和进步。

《乾凿度》解释为什么八卦只有三画、重卦六画的道理。它说：“物有始，有壮，有究，故三画而成乾，乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”这是认为万物都有开始，成长壮大和究极，也即是终结的三个阶段。阴爻和阳爻，乾与坤都是代表彼此互相联系又互相对立的两个方面，所以把八卦重叠起来六画构

成一卦，三画以下代表地，四画以上代表天。《乾凿度》对易卦三画、六画的解释正确与否是可以研究的，但它认为事物的发展变化都包涵“有始”、“有处”、“有壮”三个阶段，是具有辩证法的观点。《乾凿度》说：“易者易也，变易也，不易也。”它认为《易经》的“易”包含简易（所谓“易者易也”，指简易）、变易、不易三种意义。“简易”说明《易经》哲学囊括宇宙万物的总原理和原则，它是“广大悉备”，无所不包的。可是它虽然包举一切，但统于一元，至为简易。这就是《易经》说的“大哉乾元，万物资始乃统天”，“易简而天下之理得矣”。“变易”说明事物随时随地都在不停地运动变化，所以说：“易穷则变，变则通，通则久”。运动变化停止了，宇宙也就毁灭了，所以说：“易不可见，则乾坤或几乎息矣。”不易则是讲事物的相对稳定性。这些都是具有辩证法的思想，是可以肯定的。关于卦爻的变动，《乾凿度》卷下说：“阳动而进，变七之九，象其气之息也。阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫、四正、四维，皆合十五。”《易》卦的阳爻称九，阴爻称六，阴阳配合，九加六正好是十五。阳气上升，是生长、进步的象征。阳数为奇，故阳数的变化是前进的，由一变七，由七变九。阴气下降，阴为偶数，故由八变六，由六变二，是倒退的，象征气的息灭。“四正”指南、北、东、西四方。“四维”指东南、西南、西北、东北四角的方位。“太一取其数以行九宫，四正四维皆合十五。”这是古代数学上的“九宫算”，以八卦配九宫，其图如下：



四	九	二
三	五	七
八	一	六

这里八卦方位的排列是根据《易经·说卦传》，它说：“帝出乎震，……万物出乎震，震东方也。……巽，东南也。……离……南方之卦也。……乾，西北之卦也。……坎者，正北之卦也。……艮，东北之卦也。”在《大戴礼记·明堂篇》说明堂有“九室”，其形“上圆下方”，象天圆地方，天覆地载，其数为“二、九、四、七、五、三，六、一、八”。后汉徐岳在《数术记遗》里讲到“九宫”，北周甄鸾注说：“九宫者即二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”上列“九宫算”的图，有的称为河图，有的叫作洛书。不论河图或洛书都是《易》的起源，说明“九宫算”与易数有着密切的关系。上列“九宫图”中的数字，不论横、直、斜，三个数字加起来都是十五。这就叫“四正、四维皆合十五”。这种巧妙的排列就是数学上的“幻方”。李约瑟博士说：“幻方在中国出现的年代至少可以说比希腊要早两个世纪。”（《中国科学技术史》第三卷，第十九章第四节）。

《乾凿度》的“太一”行九宫，“太一”又叫“天一”。郑玄注：太一者，北辰之神名也。”又曰：“天一、太一，主气之神。”“四正四维以八卦神所居，故亦名之曰宫，天一下行，犹天子出巡狩者方岳之事，每卒必复。”这里太一是神，八卦成为神所居住的地方。太一神平时居于中央紫宫之内，但他“常行于八卦日辰之间，”象天子一样，巡视八方。“九宫算”本是科学，把科学的东西神秘化就转变成唯心主义，唯心主义终归会导致有神论，太一神的出现正是必然的逻辑发展。^④《乾凿度》虽然是唯心主义体系，但剥开其唯心主义的外衣，里面还包含着一些辩证法思想和科学内容，只不过这些数字绘成了“河图”、“洛书”，被神秘化了。

二、乾凿度的封建意识特征

《乾凿度》出于汉世，它继承和发展了《易传》中的某些思想。《易·系辞下传》说：“《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有

人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非它也，三才之道也。”把宇宙万物的道理，概括为三才——天、地、人之道，这是《易系辞》提出来的一个重要哲学范畴。它认为易卦的方爻就是配天、地、人的。初二爻为地，中间两爻为人，上二爻为天。《乾凿度》发展了这一思想，《乾凿度》卷上说：“孔子曰：‘《易》有六位三才，天、地、人道之分际也。三才之道，天、地、人也。天有阴阳，地有柔刚，人有仁义，法此三者，故生六位。六位之变，阳爻者制于天也，阴爻者系于地也。天动而施曰仁，地静而理曰义。仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从。正形于人，则道德立而尊卑定矣。’”由天、地、人三才提出阴阳、柔刚、仁义三才之道，《乾凿度》认为这就是《易》卦六爻所代表的含义。再从阴阳、柔刚引申出上下尊卑的道理。仁为君德，故主专制；义为臣德，故主顺从。于是君臣之分和规定上下尊卑的封建道德从《易经》的哲学里找到根据。但是天道、地道属于自然之道，人道乃社会关系之道。所以天地之道与人道乃是自然科学和社会科学的分野。三才的提出是对自然和社会的总括。但是自然科学与社会科学所研究的对象有本质的差别，研究的方法、范围、范畴也有很大的不同。因之把人道与天地自然之道牵合附会，以仁义比附阴阳、柔刚是没有什么道理的。再进一步把仁义这些道德属性比附于君臣、上下、尊卑，从而引出什么“仁成而上，义成而下，上者专制，下者顺从”，更是牵强附会得可笑。因此汉儒所谓天人之际，天人合一，必然会造成一系列的逻辑混乱，而所以这样混乱，比附其目的则在论证封建制度和封建道德的合理性。

《乾凿度》卷上说：“《易》者所以经天地，理人伦，而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以行，象法乾坤顺阴阳，以正君臣、父子、夫妇之义。”这说明《易经》是“理人伦而明王道”的书，其中包含着经纬天地的永恒“真理”。所谓“人伦”“王道”是什么呢？就是“君臣、父子、夫妇之义”，也即是封建道德的“三

纲”。君臣、父子、夫妇之义正，那么封建秩序就稳定了，封建统治就巩固了，所以说“于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性。”（《乾凿度》卷上）

《乾凿度》为了论证仁、义、礼、智、信五常的永久合理性，也编造出一套道理。《乾凿度》卷上说：“人生而应八卦之体，得五气以为五常，仁、义、礼、智、信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也，阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象定，礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也，阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也，阴气形，盛阴阳气含闭信之类也，故北为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾、坤、艮、巽位在四维，中央所以绳四方，行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于圣，五者道德之分，天人之际也。圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。”这说明仁、义、礼、智、信五常禀于五气，合于“天意”。无非千方百计想证明这些封建道德都是天生的，是不可变易的永恒真理。但是它把仁、义、礼、智、信毫无道理地东拉西扯，与八卦牵合起来互相配合，只不过表明它是庸俗的为封建道德说教而已。《乾凿度》把易卦六爻说成“初为元士，二为大夫，三为公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙”，（卷上）以六爻配封建的等级制度。又说：“天子者继天理物，改政一统，各得其宜，父天母地，以养万民，至尊之号也。”（卷上）把天子说成是“父天母地”至高无上，显然是吹捧封建君主的谰词。并且说天子是“养万民”的，这种历史颠倒，则是为封建剥削辩护。一种哲学的兴衰和流行程度取决于是否满足社会政治、经济的需要。谶纬之学不仅论证了封建社会秩序和封建道德的合理性，并且借助神权的力量直接为汉王朝的统治制造舆论，谶纬盛行于东汉时代，成为当时的统治思想是不足为怪的。

-
- ①“顺”本作“颐”，形近之误，胡应麟《四部正》引正作“顺”。
- ②这句今本作“圣人作度者，度路”。“圣人开作”四字因下句而行，此据《黄氏日钞》卷五十七所引校正。
- ③讖纬预言，假托神灵，乃古代扶乩降神之笔，当另文论之。
- ④《史记·封禅书》：“天神贵者太一，太一佐曰五帝。”可见太一是汉代最尊贵的神。他的地位在五帝之上，所以又称“大帝”。《春秋·文耀钩》：“中宫大帝，其精北极星。”（见《史记·天官书》索隐）《春秋·合诚图》：“天皇大帝、北辰星也。”见《太平御览》六八四）

《太玄》与《周易》之比较研究

——兼论扬雄在中国哲学史上的地位与作用

韩 敬

《周易》作为儒学的一部分，在汉代极受重视。特别在汉武帝接受董仲舒的建议“罢黜百家、独尊儒术”以后，包括《周易》在内的儒家古文献都成了“圣人”“微言大义”的“经典”，被抬到了只许顶礼膜拜、体会解释、不能有丝毫违背或不满的地步。稍有异议便会落个“非圣无法”的罪名，甚至惹下杀身之祸。而学习儒家经典却成为利禄之源。只要跟上一个老师，学通一经，就可以作为进身之阶。因此，从西汉中叶到末期，在一百余年间，知识分子都钻到极其浩瀚烦琐的儒家经典的章句训解中去。他们不想也不会著书立说，发表自己的思想了。甚至著书立说来宣讲圣人的经典，也是他们所不敢为或不能为的了。他们习惯的就只是跟着老师对有限的几部儒家经典分章断句，随文训解。就是这样，绝大多数人往往也是一辈子抱住一部经典，还慨叹“皓首不能穷经”。当时学术思想界空气之沉闷，于此可见一斑。

但在这种沉闷的空气之中，却出了一位不甘寂寞的人物——扬雄。扬雄，字子云，蜀郡成都人，生于西汉宣帝甘露元年（公元前53年），死于莽新天凤五年（公元18年）。其活动年代正当西汉末年社会动乱之际。史载其“清静亡为”、“恬于势利”。但是在王莽新朝的政治斗争中，他还是被牵连进去，“乃从阁上自投下，几

• 本文原载《思想战线》（昆明）一九八七年第五期。

死”。故当时京师谣谚讥之曰：“惟寂寞，自投阁；爱清静，作符命”。对扬雄在政治方面的表现，本文不拟讨论。但在学术上，扬雄却确实不是一个默守传统、甘于寂寞的人，而是一个有所作为、有所成就的人。对他的这种地位，一直到北宋时，学术界还都是承认的。但自理学形成之后，由于在政治上和学术上都强调正统，扬雄明显地受到排斥和压制，于是几百年来一直被冷落。甚至直到今天，扬雄在学术思想史上的地位也还没有得到认真的研究和准确的评价。

当然，在西汉时期儒家经典居于绝对统治的那种环境下，扬雄不可能摆脱儒家思想的影响。他的主导思想还是儒家的一套。他对当时那种神学化的谶纬经学的不满，以及由此引起的想创立一套新的统治思想以代替在西汉末期已经陷于危机的以董仲舒和谶纬经学为代表的旧有统治思想的企图，都有其特定的时代和阶级的局限。他撰写自己的著作，却要标榜是模拟儒家的经典，就是这种局限性的一个表现。但是如果我们了解当时的历史情况，看到一百多年的社会条件使知识分子都以训解儒家经典为终生的天职，没有人想到应当写一本书来阐发自己个人的思想，那么即使不谈思想内容，仅仅从形式上来看，这种“模拟”与其说是缺乏创造性的表现，无宁说是富有创造性的表现。这恐怕不是故作惊人之谈吧。《汉书·扬雄传》记载：“诸儒或讥以为雄非圣人而作经，犹春秋吴、楚之君僭号称王，盖诛绝之罪也”，就从反面证明了我们的论断。

毫无疑问，《太玄》是模仿《周易》的，这在《汉书·扬雄传》和司马光《说玄》中都已指出。（虽然他们的说法并不完全准确，这里且不详论）。

但它们却是在完全不同的历史条件下，通过各自的特殊途径形成的。大家知道，《周易》是从占筮术逐步发展来的。一部《易经》，是经过长时期的发展，通过许多代人的加工整理，才逐渐在

形式上有了一个系统化的样子。《易传》则是后人解经的著作。虽然在内容上已经有了比较浓厚的哲学味道，不再象《易经》那样局限于具体的感性事物而且十分零乱，但也是经历了很长时间，通过许多人的手，才成为后来人们看到的这个样子。《太玄》则不同。它是扬雄一个人的哲学著作。虽然由于它是模拟《周易》写的，因而带着占筮之书的形式，但在扬雄当时，这种形式并不具有《周易》在古代确实曾经有过的那种占筮的作用和意义。它不过是扬雄借以表现思想的工具罢了。这就是说，《周易》是从占筮之书经过逐渐发展到具有了某种哲学意义，扬雄的《太玄》则是借用占筮的形式来表现他的哲学思想。《太玄》虽然是模拟《周易》的，但在这一点上，《太玄》与《周易》倒可以说是正好相反的。

正因为如此，所以《太玄》与《周易》在形式上与内容上就有了许多不同。比如《周易》认为，事物的发展过程是按一分为二的格式进行的。扬雄则认为，事物的发展过程是按一分为三的格式进行的。这就使《太玄》在整个构成形式上不同于《周易》。《易》画有一、--二种，每卦六画六爻，二的六次方为六十四，六十四乘六等于三百八十四。所以《周易》有六十四卦、三百八十四爻。《玄》画有一、--、---三种，每首四画九赞。三的四次方为八十一，八十一乘九等于七百二十九。所以《太玄》有八十一首、七百二十九赞。在《周易》中，画和爻是相应的，在《太玄》中，画和赞却没有关系了。又如，正因为《易经》是逐渐发展起来的，所以在其发展过程中产生了许多排列方式。比如今本所传为一种方式。它的排列方法是“非复则变”，（李镜池《周易探源》）以“复”为主，“复”不成则“变”。“复”是把整个卦的六爻颠倒过来。“变”则是把整个卦的六爻依次转变成对立之爻，即原来是阳爻的变成阴爻，原来是阴爻的变成阳爻。这样形成两卦一组的三十二个组。每组之间再予某种联系，就把整个六十四卦依次连接了起来。这种排列方式表明人们已经开始赋予它某种意义，看

来是较晚出现的一种排列方式。近年发现的帛书《易经》是另一种排列方式。它是先确定八经卦的次序，然后以之为上卦，再填以下卦。（高亨《周易大传通说》）这种排列方式比较易于寻检，适合于占筮时使用。但是前卦后卦之间没有任何意义上的联系，看来是比较早期的一种排列方式。所谓“卦气说”又是一种排列方式，它是把卦名与天文、历法、季节、气候等相比附，企图用来说明天象的周转和节气的变换。这表明人们企图给它加上更多的意义，使它有更多的用场，显然是更晚期的东西了。很可能还有更多的排列方式。如所谓“连山”、“归藏”，就可能是因为排列方式不同而获得了不同的名称。但是，虽然《易经》的卦画表现了二进制数零至六十三这六十四个数字，这一点已经为大家所公认，上述事实却表明它本身的排列都是杂乱的。它的任何一种排列方式都没有按次序表现出二进制数从零到六十三（或从六十三到零）的数字排列。其卦画形象与卦次排列之间既没有统一的原则也没有必然的联系。这说明至少到汉代为止。创制、整理、解释和使用《周易》的人们始终都没有认识到《易经》六十四卦卦画所蕴涵的数学意义。

《太玄》则不然。它的八十一首排列整齐，统一按照三进制数从零到八十一的次序排列。因此，首画的形象与首次的排列是必然联系在一起的。《汉书·扬雄传》所谓“故观《易》者，见其卦而名之；观《玄》者，数其画而定之。《玄》首四重者，非卦也，数也”就是表示《周易》与《太玄》二者之间的这种区别。这说明扬雄在构造《太玄》八十一首的体系时，是严格地按照数学方法排列的。《太玄》八十一首既没有经历类似八卦两两相重为六十四卦的那种过程，也没有遵循当时存在的《易》卦的任何一种排列方式。当然，因为首画有三种，故二画有九种不同形式。这九种形式两两相重，也可以得出八十一首，据此似乎也可以说《玄》首是由二画两两相重而成。但《太玄》八十一首的排列本身就说明

它们形成的实际过程显然不是这样的。这也是必然的。因为扬雄是按照自己的思想构造自己的哲学体系。《太玄》并不存在象《易经》那样由简单到复杂、由零乱而系统的长期发展过程。有人一定要把八十一首与六十四卦生硬地加以比附，其主要原因就是没有认识到《太玄》和《周易》二书产生的情况以及它们的性质是截然不同的。

《太玄》模拟《周易》并不仅是模拟《周易》本身，而且受到了当时的《易》学，特别是《易纬》的很大影响。与当时封建大一统的形势相适应，西汉时期学术思想的一个重要特点是它的综合趋向。春秋战国时期，随着社会的大动荡大分化，学术由官府走向民间，由合而分，出现了许多不同的学说和学派，形成百家争鸣的繁荣景象。战国后期，随着大统一形势的出现，学术上的综合趋向也逐渐抬头。西汉时期，这种趋势更加发展。各家各派虽然还打着各自的旗子，骨子已吸收了许多别家的思想，与先秦时期的各家各派是迥然不同了。这个特点，就是从董仲舒已经成了统治思想的正宗的儒学也不例外。它表面上排斥诸子百家，唯我独尊，实际上却吸收了其他学派、特别是法家和阴阳五行家的许多思想，形成了“王霸道杂之”而又带有浓厚的神秘主义色彩的新儒学。当然，由于其各部经典本身的情况不同，儒家在对其各部经典的训解中吸收其他学派学说的重点也不同相。西汉《易》学主要是吸收了阴阳五行家的学说。这一点在《易纬》中表现得尤其明显，如所谓卦气说，就是把《周易》和阴阳五行结合起来，把六十四卦分配于四面八方和一年四季之中，认为一年中季节气候的变化是由卦气的变化所决定的。《太玄》用八十一首来表示一年中阴阳二气的消长和季节的变化，显然是受了卦气说的影响。但有人把八十一首与六十四卦作机械的对比，认为扬雄是根据六十四卦卦气的次序一一对应地创制了八十一首，这就太牵强了，八十一不等于六十四，仅从这一点讲，一一对应显然也是不可能的。主张这种说法的人，许多时候不得不以两首对应一卦，就说明了

这种主张是不符合实际的。至于有些首名与卦名意义相类，这也不难理解，因为卦气说按照表现季节变化的需要重新排列了六十四卦的次序。而扬雄在创制八十一首时，不仅参考了《周易》六十四卦，而且也必然考虑到了用以说明阴阳二气的消长和季节与气候的变化。因此，其中有些名称相类是很自然的。但二者决不是也不可能是一一对应的。

另外，《太玄》的思想来源不仅有《周易》以及当时的《易》学，它还受到《老子》的很大影响。它的最高范畴和中心概念——玄，就是从《老子》中吸取过来的。《太玄》中关于事物的发展是按一分为三的格式进行的思想，显然也是从《老子》所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”来的。虽然二者的意义其实是有很大不同的。《老子》的意思是说，道是统一的，由这个统一产生对立的两个方面，由这两个方面产生第三者，由第三者形成万物。这里并没有一分为三的意思。扬雄在《太玄》中参考了《老子》的论述并加以改造，建立了关于事物按照“一分为三”的格式发展的思想。在他看来，世界最原始最根本的东西是“玄”，由玄产生阴阳，由于阴阳的消长变化使世界一分为三，三分为九，九分为二十七，……以至于万物。正是由于《老子》的影响，使《太玄》和《周易》在思想内容上，特别是在世界模式的构造和宇宙发生论的内涵方面，显露出巨大的差异。

《易传》的世界模式，还是比较简单的。它把天地看成是万物之所由生的根源。如《易·序卦》所说“有天地然后有物生”和“有天地然后有万物”，就是这个意思。至于天地之所由生，就没有深究了。虽然《易·系辞》里谈到了“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，但这说的是占筮的方法和过程，并非宇宙的生成，更没有后人附加给它的那些神秘玄妙的含义。《易传》基本上是把天地看成万物和人类所由产生和存在的一个当然的基础，它的世界模式就是在这个基础上

用八卦构筑起来的。如《易·说卦》说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。”大家知道，按照《易传》的解释，乾为天，坤为地，艮为山，兑为泽，震为雷，巽为风，坎为水，离为火。所以这里说的实际就是八卦相互之间的错综的作用，八卦对于万物产生的具体作用则是“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。”由此可见，世界上的一切事物及其运动，都是由于八卦错综地交互作用所产生的。易之所以能“数往”、“知来”，因为它本来就是表现八卦这种交错的作用的。

以上是将八卦和事物的产生与发展即时间联系起来，进一步《易·说卦》又把八卦和空间方位联系起来。如说：“万物出乎震，震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。……坤也者，地也，万物皆致养焉。故曰：致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说也。故曰：说言乎兑，战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也。劳卦也，万物之所归也。故曰：劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也。故曰：成言乎艮。”这里对方位说得还是比较清楚和完全的。虽然对坤、兑二卦没有说明，也可以根据对其他六卦方位的说明及其次序推断出来，至于季节，只说了兑为正秋，对其他各卦一律未提。也没有和五行联系起来。虽然提到了“坎者，水也”，但按照《易传》作者的解释，坎本来就为水，和五行并没有什么关系。另外，对于为什么要作这样的安排，也没有作出比较详细的说明。从这里明显地可以看出，这个世界模式还是十分幼稚而粗糙的，根本没有后人所加给它的那些复杂而深奥莫测的意思。

比较起来，《太玄》的世界模式就成熟而复杂多了，首先，扬雄并不把天地看成是万物所由产生和存在的理所当然的既定基础，

而是看作由更原始更根本的东西所产生的。这个最原始最根本的东西就是玄。所以他在《太玄·玄摛》中说：“玄者，幽摛万类而不见形者也，资陶虚无而生乎，规橐神明而定夺，通同古今以开类，摛措阴阳而发气。一判一合，天地备矣；天日迴行，刚柔接矣；还复其所，始终定矣；一生一死，性命莹矣。”这就是说，玄是在暗中施設万物而不表现它本身的，它取于虚无陶冶虚无而生成了万物，谋画贯通神明而确定了万物的度数，贯串联系古今而区别了万物的种类，张设交杂阴阳而发出了气。通过阴阳二气一分一合的运动，天地就形成了；由于天体和太阳的运动，昼夜就衔接着出现了；这种运动是循环往复的，所以终点和始点就可以确定了；通过万物生长衰亡的变化，性命之道就明白地表示出来了。

从这段话可以看出，扬雄认为玄是宇宙中最根本最原始的东西。玄首先发出阴阳二气，通过阴阳二气的运动才形成天地。世界上的一切事物都是由玄所产生，并且遵循玄道而运动的。所以他的世界模式也是按照玄道来安排的：“驯乎玄，浑行无穷正象天。阴阳坱圠，以一阳乘一统，万物资形。方州部家，三位疏成。曰：陈其九九，以为数生。赞上群纲，乃综乎名。八十一首，节事咸贞。”（《玄首都序》）这就是说，世界上的事物，具体说来比如一年的变化，都遵循玄道，象天一样浑沦而行。先由玄产生阴阳分立。在阴阳的统一体中，阳是主导的，万物借以成形。这样，一玄三方，一方三州，一州三部，一部三家，共三方九州二十七部八十一首就分布开来了。事物逢九而变，所以在事物发展中表现出来的“九”和“九九八十一”是产生一切事物的数的据根。从七百二十九赞上概括出它们的纲要，综合出八十一首的名称，用它们来反映一年过程的始终，其中的自然变化和人事祸福就都合乎玄道了。

扬雄还把他的这个世界模式和当时社会上流行的五行学说联

系起来。他特别注重五行学说中的方位观念，把时间上的变化与空间上的转移结合起来；从而构成一个包含时间和空间，而万事万物蕴涵生息于其间的宇宙框架。他先是把九段循环的规则、四季的变化和五行的相生相胜结合起来。如他说：“五行迭王，四时不俱壮，日以昱乎昼，月以昱乎夜，昴则登乎冬，火则发乎夏。南北定位，东西通气，万物错离乎其中。”（《太玄·玄告》）又说：“鸿本五行，九位重施，上下相因，醜在其中，玄术莹之。”（《太玄·玄莹》）这是原则上的说明。进一步，他就把一至九这几个数字与五行、方位、四季、时日、声律、颜色、气味、形状，以至人的内脏、性情、外貌、疾病，天上的星辰、气候，地上的动物、植物，自然现象、社会生产活动等，全都配合起来。他这样做虽然是模拟《周易·说卦》，更多的却是从《吕氏春秋》十二纪和《礼记·月令》等书中抄来。当然他也作了些变化，把它发展得更加繁杂琐碎，而且还把那些书中原来包含的一些自然知识和生产经验删掉了。这就使他的这种编排更加丧失了有价值的内容，完全成为一种空洞而又神秘的东西。这是扬雄的世界模式中比较明显的糟粕部分。

《太玄》这种模拟《周易》但又比《周易》有所变化和发展的特点，还可以从《太玄·中首》对《周易·乾卦》的模拟中看出来。比如，《乾卦》六爻以龙为譬喻，描述了事物由隐而显，从产生、发展到极盛“有悔”的过程。《中首》九赞则更进一步，安排了一个宇宙的小循环。他说：“三中阳气潜萌于黄宫，信无不在乎中。初一，昆仑旁薄幽。测曰：昆仑旁薄，思诸贞也。次二，神战于玄。其陈阴阳。测曰：神战于玄，善恶并也。次三，龙出于中，首尾信，可以为庸。测曰：龙出于中，见其造也。次四，庠虚无因，大受，性命否。测曰：庠虚之否，不能大受也。次五，日正于天，利以其辰作主。测曰：日正于天，贵当位也。次六，月阙其博，不如开明于西。测曰：月阙其博，明始退也。次七，酋

苞火魁，颐水包贞。测曰：苞苞之包，任臣则也。次八，黄不黄，覆秋常。测曰：黄不黄，失中德也。上九，颠灵，气形反。测曰：颠灵之反，时不克也。”首辞的意思是说：中首是万物之始（具体到这里，指一年之始），阳气潜萌于地中，万物万象都已经包含在里面，并将从这里生长出来，就象一颗具体而微的植物包含在一粒种子里，并将从这里生长出来那样。九赞则安排了一个循环圈：一为浑沌初始。二为阴阳分立。三为圣人得位作法，即人类社会和阶级统治的出现。四为无天命者不得大受，实际上是三的反面，五为日，六为月，七为水火，八为木。这几赞是借自然现象之盈虚常乖，以喻社会人事之正轨与异变。九为结束，复反其初，为下首的开始作准备。

我们把《乾》卦与《中首》比较一下就可以看出：首先，《乾》卦只说明了事物由隐而显以至亢极有悔的过程。进一步如何发展呢？就没有说了。《中首》则提出了周而复始的发展方式，使事物具有了永无穷尽的发展过程。其次，《乾》卦只描述了事物发展的外貌，没有分析其发展的内在原因。《中首》则指出了事物的发展是由统一物产生阴阳分立并互相斗争的结果。再次，《乾》卦说的只是单个事物的发展，《中首》则概括了整个宇宙的发展。由此可见，如果我们撇开循环论的宇宙观是否正确这个问题不谈，那末扬雄在这里对事物发展的描述，显然比《周易》对事物发展的描述更完整、更深刻，也更有普遍意义。当然，《周易》在中国思想史上有开创之功，并因而具有极其重要的地位和非常巨大的影响。《太玄》是在《周易》之后，在对《周易》有所继承和发展的情况下，为中国思想史的发展作出自己的贡献的。问题是，我们应当把后人附加给《周易》的那些幽深玄远的意义与其本来的含义分开，并且看到人类社会和思想的进步，这样才能对《周易》与《太玄》都有一个科学的认识和评价。

《易传》的宇宙发生论也还是比较朴素的，带有直观性的特点，

比如《乾卦·彖辞》说：“大哉乾元，万物资始。”《坤卦·彖辞》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”在《易传》中，乾坤也就是天地。所以这就是说，万物都是由天地产生的。那末，天地为什么能产生万物，又是怎样产生万物的呢？《易·系辞》说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”这就是说，天地产生万物就象人类的男女产生子女一样，是由双方交合而来，相反，若是天地不交合，就不会产生万物。所以在《泰卦·彖辞》中说：“天地交而万物通。”在《否卦·彖辞》中则说：“天地不交而万物不通。”在《归妹卦·彖辞》中又说：“天地不交而万物不兴。”但是天地与男女显然是不同的。男女可以直接接触交合而生子女，天地不能直接接触，怎么能交合而生万物呢？《周易》作者从气候变化中得到了启发，他把天地的交合归之于气的感应。《咸卦·彖辞》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。……天地感而万物化生。”就是说虽然天地不能直接接触，天地之气却是可以上下流通互相感应的，通过刚柔二气的感应，就产生了万物。

当然，只是这样说，还是有点抽象。所以《周易》作者又把由天地产生的其他六种事物（即乾、坤之外的其他六卦）动员出来，作为产生和变化万物的中间环节、即《易·说卦》所云：“动万物者莫疾乎雷，桡万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化既成万物也。”从这里可以看出《周易》之宇宙发生论的朴素性和直观性。《易·系辞》在论述八卦的产生时说：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”《周易》作者对万物产生的看法，也正是通过这样一个由近及远的观察、类比、甚至无类类比和推理过程而产生的。但它们对宇宙发生的探讨基本上也就到此为止了。他们把现有的天地看成是从来就有、从

来如此，而且是永存的和永远不变的。至于包括天地在内的整个宇宙是否还有其产生，产生的根源是什么，又是怎样产生的问题，他们还没有想到，或至少是还没有明确地意识到这个问题。

除此之外，《周易》也还缺乏在较高发展阶段上的哲学所具有的那种对万物万象之本体的探讨。虽然《易·系辞》中有“是故形而上者之谓道，形而下者谓之器”的说法，可以说是表现了本体与万物万象之关系的思想，但并不是明确地意识到这个问题并给以论述，而是在解释上文关于乾坤与易的关系时附带地接触到这个问题。上文说：“乾坤，其易之缊邪。乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。”可以看出，这里说的“形而上”的“道”，就是“易”。即蕴涵于以乾坤为代表的八卦或六十四卦中的精神或道理等；这里说的“形而下”的“器”，就是“成列”的“乾坤”，即八卦或六十四卦。因此，这里说的“道”和“器”并不是或者说不纯粹是哲学本体论中的严格意义上的本体和万物万象。如果打个比方的话，无宁说它们更接近于现在文学艺术中所说的主题与形象。正因为作者对此还没有明确的认识，所以虽然接触到了这个问题，却并没有作进一步的论述。《太玄》则不同。《太玄》对世界根源的探讨，不仅没有停止在天地之上，而是追寻包括天地在内的整个宇宙的发源，而且也没有停留在宇宙发生论中对宇宙的初始的探讨上，而是进一步对哲学本体论中万物万象之本体进行了探讨。作为《太玄》哲学体系中的最高范畴的“玄”，就是既具有宇宙发生论中万物初始的意义，又具有哲学本体论中万物本体的意义的这样一个东西。

对这个问题，扬雄在《太玄·玄摛》中作了比较集中的论述。我们在上面引用过的“玄者，幽摛万类而不见形者也”一段，就是一个很好的说明。此外，扬雄还有不少描述。如：“故玄者聘取天下之合而连之者也。缀之以其类，占之以其觚，晓天下之瞢瞢、莹天下之晦晦者，其惟玄乎。”这句话是说，天下万物都根源于玄。

玄就是利用天下普遍联系的法则而把万物连接起来的。按照类别编排连缀万物，遵照法式占卜窥测万物，使天下模糊晦暗的东西清楚明白起来的，大概只有玄吧。又如：“玄，晦其位而冥其眇，深其阜而渺其根。攘其功而幽其所以然者也。故玄卓然示人远矣，旷然廓人大矣，渊然引人深矣，渺然绝人眇矣。嘿而该之者，玄也。擇而散之者，人也。”这就是说，对于玄，看不见它的位置也不知道它的范围，摸不着它的体魄也找不到它的根源，不清楚它的功用也不了解它所以如此的原因，它向人们显示的只是高远广大而又幽深渺茫。玄是静寂而总括一切的，人不过是发挥而散布之罢了。再如：“仰而视之在乎上，俯而窥之在乎下，企而望之在乎前，弃而忘之在乎后。欲违则不能，嘿则得其所者，玄也。故玄者用之至也。”“虚形万物所以之谓道也。”“莹天功明万物之谓阳也，幽无形深不测之谓阴也。阳知阳而不知阴。阴知阴而不知阳，知阴知阳知止知行知晦知明者，其唯玄乎。”这就是说，玄是上下前后无所不在的，想离开它是办不到的，不去企求却得到了它的所在。因此玄具有无与伦比的最大的功能。它从虚无中形成万物的过程就是所谓道。其中使万物清楚明白的是阳，使万物晦暗幽深的是阴。但它们都不过是玄的功能在某一方面、某一部分或某一阶段的表现罢了。正因为如此，所以它们每一个都是片面的，不能互相统辖。只有玄才是无所不能的，才能统辖它们的全体。又如：“其上也县天，下也沦渊，纤也入藏，广也包眇，其道游冥而挹盈，存存而亡亡，微微而章章，始始而终终。”这就是说，玄是无处不在的，上面一直到天上，下面一直达深渊，小到包藏在小草中，大得包容了整个大地。玄之道是经常处于幽冥抑制而不满盈。它使存者存，使亡者亡，使暗者暗，使明者明，使生者生，使灭者灭。总之，玄是一切事物之所以然的根源。

上述几段当然不是扬雄对玄的全部描述，但是玄作为宇宙万物的根本所具有的性质，基本上是包括了。从中我们可以看出，玄

是从虚无中产生万物，并且在暗中摆布万物，使万物运动变化的。它通过神妙的作用定下了世界运动的度数。玄先产生阴阳二气，再通过阴阳之气的运动产生天地、日月和万物，确定万物产生和消灭的循环运动的规律。玄通过这些运动把万物连结在一起，并且使天下晦暗模糊的情况清楚明白起来，玄普遍存在于宇宙中，前后左右，到处都是。上至青天，下至深渊，小到包藏小草之中，大到包容整个宇宙，无处不在，而且无所不能。人想离开它是不可能的。宇宙中的万物万象皆由玄统辖，它们的隐显存亡皆由玄决定。天下所有的事物和现象都不过是玄的作用在某一方面、某一部分或某一阶段的表现罢了。玄有这样大的作用，却是看不见、摸不着、不可捉摸、不可认识，也不知其所以然的东西。它向人们显示的，只是高远广大而又幽深渺茫。但是，又不能违逆它，而必须顺应它。办法就是沉默静寂，无所企求，这样就自然地得到它了，否则就会违背它。

这样一个“玄”，当然不可能是物质性的东西，而只能是唯心主义的精神性的本体。但由于当时中国的古典哲学还处在比较低级的发展阶段，由于扬雄所代表的阶级极其软弱，因此他的哲学思想也是不成熟不彻底的。同时由于受到社会上流行思想的影响，所以扬雄关于玄的学说还带有宇宙发生论的性质。玄的本体性质在他的学说里未能给以充分的描述。他也未能清楚地说明作为本体的玄与万物万象之间的复杂关系。但在两汉哲学史上，这是一个重要的发展。扬雄的玄，把《周易》与《老子》联系了起来。它既具有作为古代哲学在其较低发展阶段上的特征的宇宙发生论中宇宙初始的意义，又具有作为古代哲学在其较高发展阶段上的特征的哲学本体论中万物本体的意义。从这个意义上讲，扬雄的《太玄》正是从两汉哲学向魏晋玄学转变的一个中间环节。在这一点上，整个东汉哲学，甚至包括王充在内，都没有达到如此水平，都没有起到这个作用。扬雄在中国哲学史上的地位和贡献，主要的

也就在于此。而他之所以能做到这一点，就在于他能把《周易》和《老子》加以揉合，综合地给以继承，同时又有所发展，否则是不可能的。

扬雄在中国哲学史上所起的从两汉哲学向魏晋玄学转变之中间环节的这种作用，除了从汉末三国时代《太玄》注家蜂起的情况中可以看出征兆外，还可以从汉魏之际的学术风气中找到佐证。在从两汉哲学向魏晋玄学转变的过程中，学术风气先是从独尊儒术转变到儒道兼重。而所重之道家主要是《老子》。起初《庄子》并未受到重视。这从当时的名人著述可以看得很清楚。比如何晏，就是既作《论语解释》十卷，又著《老子道德论》二卷。王弼则注《周易》及《老子》，并著《论语释疑》等书。注《太玄》的虞翻则有《周易注》九卷，《论语注》十卷，《老子注》二卷。其特点皆类似扬雄。只是扬雄是著作，他们是注释，形式上有所不同罢了。直到向秀、郭象时代，《庄子》才被重视起来。而儒家经典，除了已被玄学化的《周易》外，大都被冷落。可以说直到这时，从两汉哲学向魏晋玄学的转变才算彻底完成，旧时代的学术痕迹才基本消失了。

[General Information]

书名=周易研究论文集 第三辑

作者=黄寿祺 张善文

页数=541

SS号=10230561

出版日期=1990年05月第1版

前言

目录

- 《周易》为忧患之学(钱基博)
- 《易》事理学序论*刘百闵
- 《易经》中的辩证法及唯物主义因素(汤逸鹤)
- 《易传》的哲学思想(冯友兰)
- 《易经》的哲学思想(冯友兰)
- 《周易》管见(沈颢民)
- 从《易经》到《易传》(余敦康)
- 论《周易》对中国古代辩证法的影响(杨达荣)
- 孔颖达《周易正义》及其“观我生”论(龚鹏程)
- 跋宋监本《周易正义》(乔衍琯)
- 《正易心法》考辨(李远国)
- 晋纪瞻、顾荣论《易》太极为周敦颐《太极图说》所本考(但植之)
- 先后天释疑(沈颢民)
- 河图洛书析疑(吴鹭山)
- 周濂溪之《太极图说》(戴景贤)
- 试论周敦颐《太极图说》的哲学思想(马振铎)
- 周敦颐“无极”、“太极”学说辨析(张立文)
- 周敦颐《太极图说》新考(束景南)
- 《周易》和宋理学(刘仲宇)
- 范仲淹的《易》理(姚瀛艇 李保林)
- 评横渠《易》理(喻博文)
- 苏轼与朱震的《易》学(戴君仁)
- 苏轼《毗陵易传》的哲学思想(孔 繁)
- 伊川《易传》(戴君仁)
- 关于二程的《易》学思想及其他(张岂之)
- 《周易程氏传》思想研究(金春峰)
- 朱震的生平及其《汉上易传》中的象数学(冒怀辛)
- 保巴及其《易》著中的哲学思想(陈少彤)
- 来知德的《易》说及其自然哲学(陈德述)
- 王船山的《易》学方法论(嵇文甫)

《周易内传》中的若干辩证法思想(唐明邦)

王夫之论《易》与象(萧汉明)

方以智《易》学思想散论(蒋国保)

《易乾凿度》思想初论(丁培仁)

《周易乾凿度》的哲学思想(钟肇鹏)

《太玄》与《周易》之比较研究(韩 敬)